MÁTÉ-TÓTH ANDRÁS

VALLÁSNÉZET

A kelet-közép-európai átmenet vallástudományi értelmezése

Akadémiai doktori értekezés

Szeged

2014

TARTALOM

BEVEZETÉS

A „vallásnézet” sokakat emlékeztethet még ez a szó a „világnézet” kifejezésre, amely egy bizonyos ideológiának elkötelezett gondolkodást jelentett. A vallásnézet, amint a vallástudomány is, ezzel éppen ellenkezőleg olyan tudományt jelöl, amely különböző elméletek alapján alkotja meg a vallás fogalmát és elemzi a társadalom és a kultúra különböző területeit. Ebben a könyvben a kelet-közép-európai régió vallástudományi megközelítéséről lesz szó, négy elméleti alapállás mentén. Célom az volt, hogy a régió legfőbb jellegzetességeinek megfelelő elméleteket találjak, kiváltképpen az átmenetnek, amellyel a régió társadalmi folyamatai nem csak néhány évtized óta elsődlegesen jellemezhetők.

A vallástudomány atyjának is nevezett Max Müller, az összehasonlító nyelvészet tudós tanára a XIX. század Oxfordjában a művelt világ egészét foglalkoztató identitás-kérdésre válaszolandó a távol-keleti India kultúrájában jelölte meg az eredeti nyelv és a kultúra ősi mintázatát, és alapos igényességével kialakította a vallások összehasonlító tanulmányozásának első módszerét, amelyet ugyan a tudományág fejlődése előtörténetté nemesített, de leíró és hangsúlyosan nem missziós megközelítése miatt a mai napig paradigmatikusnak tekint. A vallástudományi kutatások és akadémikus eszmecserék középpontjában a kultúra áll, annak története és jelene. Bármely ágát vagy társtudományát figyeljük, a klasszika filológiától a vallástörténeten át a valláslélektanig, a szerzők mindegyikben arra törekednek, hogy a vizsgált tárgyat az adott társadalmi–kulturális közegbe ágyazottan értsék és értessék meg. A vallástudomány tárgya ilyen értelemben nem a vallás, hanem a kultúra, s annak bizonyos dimenziója, amelynek alkotóelemeit a vallás tudományos gyűjtőfogalma alá rendezheti.

Az első fejezetben magát a régiót mutatom be földrajztudományi és vallástudományi megközelítésben. Álláspontom szerint a vallástudományi

vizsgálódásnak a saját regionlis kontextusát kritikusan kell kezelnie, kellő érzékenységgel az adott közegben konstruálódó vallás-fogalomra. Ezért az egyszerű földrajzi vagy térképészeti megközelítést felbontom, árnyalom, és kiegészítem a vallási változások legfőbb regionális trendjeinek bemutatásával. A második és a harmadik szorosan összetartozó fejezet a modern vallástudomány legjelentősebb elméletének hagyományos és továbbfejlesztett változatát mutatja be és teszteli abból a szempontból, hogy a régió társadalmi folyamataiból mit tud vallásként azonosítani és értelmezni. A következő három fejezetben azokat az elméleteket tárgyalom, amelyeket eddig csak ritkábban alkalmaztak a vizsgált régióra, s melyekkel a szekularizációs paradigmát követő vallástudományi elemzés régióspecifikus irányait igyekeztem kijelölni. E három elmélet közös abban, hogy mindegyik elsődleges érdeklődése a változásra, a fordulatra vonatkozik. Victor Turner társadalmi dráma elmélete a kulturális antropológia tudományágából származik, Robert N. Bellah civil vallás elmélete a szociológiából, míg Ernesto Laclau hegemónia elmélete a politikatudományból. A vallástudományt az különbözteti meg a vallást vizsgáló más társadalomtudománytól, hogy a vallás fogalom iránt kifejezetten érzékeny. Ezért az adott vizsgálati mintájában nem csak valamely tudomány módszertanát és megközelítését veszi figyelembe. A régió vallási dimenzióinak vallástudományi értelmezéséhez megfelelő elméletek megtalálásával, annak igazolásával, hogy ezek segítségével a szekularizáció elméleténél sokrétűbb, árnyaltabb képet kaphatunk, eljutunk ahhoz a megállapításhoz, amit a záró fejezetben fejtek ki: a vallási sokrétűséghez. A valamiképpen tételezett régió valamilyen elmélet alapján tételezett vallási arcot mutat. A vallástudomány pedig akkor végzi megfelelően munkáját, ha egyaránt figyelembe veszi a régió és a vallás fogalmának egymásra kölcsönösen ható diskurzusát.

Módszertani szempontból minden fejezet hasonló struktúrára épül. Az egyes elmélet eredeti felvetésének bemutatása után annak közvetlen és közvetett recepciójával foglalkozom. Fontosnak tartom az elméletek türelmes és széles

körű bemutatását. Nem csak azért, mert a szekularizáció elméletét leszámítva ezekről magyar nyelven csak keveset olvashatunk. Elsősorban azért, mert a tágasan bemutatott elmélet nagyobb mozgásteret nyit a kutatóknak, hogy az itt közölt állításokat vitathassák, és a maguk módján más asszociációkra is juthassanak. Majd kitérek az elmélet vallásfogalmának elemzésére, ezt követően pedig bemutatom az elmélet régióra történő korábbi alkalmazásait, ha fellelhetők ilyenek. Ezek az alkalmazások annak igazolására szolgálnak, hogy a választott elméletek valóban alkalmasak a régió sajátos dimenzióinak értelmezésére.

Talán nem túlzás állítani, hogy a régióra vonatkozó valláskutatás területén néhány jelentős előrelépést sikerült tenni ezzel a kutatással. Egyrészt a régió vallástudományi körülhatárolásával, a vallás regionális fogalmának pontosításával, három további elmélet bemutatásával és a régióra történő alkalmazásával, másrészt a vallástudományi megközelítés következetes bemutatásával. Úgy remélem, hogy ezekkel az eredményekkel hozzájárulhatok a magyar nyelvű vallástudomány fejlődéséhez, és sikerül további kommunikációs teret nyitnom a más társadalomtudományi diszciplínákkal és kérdésfelvetésekkel való igényes diskurzusra.

Köszönetemet fejezem ki kollégáimnak, barátaimnak és családomnak, hogy e kézirathoz szükséges kutatások és a megfogalmazás során segítségemre voltak.

Szeged, 2014 januárjában

Máté-Tóth András

AZ ÁTMENET RÉGIÓJA

Bevezetés

Az a földrajzi egység, amit Kelet-Közép-Európának nevezünk, sem földrajzi, sem térképészeti, sem történelmi, sem politikai tekintetben nem magától értetődő egység, hanem megalkotott tér, konstruált régió. „A hagyományos régió-kutatásban alkalmazott határok önkényes elméleti és empirikus alapon meghatározva" – írja a tekintélyes összehasonlító politikai kézikönyv. (Landman és mások 2009, 170) Példaként említi, hogy miközben a poszt-szovjet politikát és társadalmat a leninizmus erős hatása mentén definiáljuk, ez mégsem jogosít fel bennünket arra, hogy azonos kategóriában tárgyaljuk Tadzsikisztánt és Szlovéniát – két évtizeddel a kommunizmus összeomlása után. Ajánlott tehát a régióra az azt megalkotó folyamatok és szempontok szerint tekinteni. Különösen ajánlott pedig az, hogy búcsút mondjunk a II. világháborút követően kialakított és ma is mintegy rutinszerűen alkalmazott kétosztatú Európa-felfogásnak.[1] E régió vallási dimenzióinak értelmezésére törekedvén először azt a helyet kell tisztázni, amelyre vizsgálódásaink vonatkoznak. Ebben a fejezetben erre teszek kísérletet egyik oldalon a földrajztudomány,[2] másik oldalról a vallástudomány megközelítésében.

Sztrabón „Geógraphika hüpomnémata" monográfiájának elkészültétől (Kr. e. 27–25) kezdve a földrajzi (szélesebb értelemben a társadalmi–politikai) gondolkodásban jelen volt a különböző területek, „kontinensek" (akkor Ázsia, Európa, Líbia/Afrika) együtt és azzal párhuzamosan elkülönült megismerésének, megértésének, tudományos feldolgozásának az igénye. Mivel Sztrabón és a későbbi geográfusok is vállalták, hogy az államférfiak és hadvezérek számára szeretnének hasznos dolgokat megjeleníteni, ezért a kérdések elemzésekor

---

[1] Tomka Béla például ugyan Kelet-Közép-Európát ír Európa társadalomtörténetét tárgyaló nagyszabású monográfiájában, ám összesen négy közép-európai országot ért rajta, s a balkáni országokat Délkelet-Európaként aposztrofálja. (Tomka 2009, 15 és az angol nyelvű kiadásban szintúgy 2013, 4)

[2] A földrajztudományi és térképészeti vonatkozások értékelésében sokban támaszkodtam Hajdú Zoltán professzor értékes segítségére.

kitüntetett szerepet tulajdonítottak az államoknak (politikailag szervezett tereknek), illetve a különböző népcsoportok leírásának.

A geográfia históriája lényegében egy államszolgáló tudomány történeteként fogalmazható meg. Az 1870/71-es porosz–francia háború után létrejövő új Német Birodalom uralkodója egyszerre 12 egyetemi földrajzi tanszék létrehozását támogatta. Ezáltal a földrajz évtizedekre „német tudománnyá” vált. Az új földrajz jelentős részben Európára koncentrált.

Amikor valamely tájra, régióra, országra, országcsoportra stb. tekintünk, inter- és multidiszciplináris megközelítéssel kell tennünk, hiszen a funkcionális, az érték, az érdek, a célközösségi elemek egymásra halmozódva jelennek meg és érvényesülnek.[3]

Az orosz és a német szállásterületek, államok között elterülő térség megnevezéseinek változatai is rávilágítanak a sajátos régió meghatározásának széles körű problematikájára: Közép-Európa, Kelet-Európa, Köztes-Európa, Kelet- és Kelet-Közép-Európa, Közép- és Kelet-Közép-Európa, Közép-Kelet-Európa, Oroszország és Kelet-Európa, Oroszország és Kelet-Közép-Európa. E sokaság meggyőz bennünket arról, hogy vagy a térség abszolút bonyolult jellege, vagy a térszemléleti, térközösségi, érdekközösségi, értékközösségi problémák miatt a régió megnevezései és lehatárolásai, illetve azok kísérletei hihetetlenül bonyolult kérdéskomplexumot jelentenek. A nevezéktani zavar (zűrzavar) nem egyszerűen térszemléleti problémákat vet fel, hanem egyben jelzi azt is, hogy tartalmilag, funkcionálisan sem tudta valójában megragadni (még) a tudományos kutatás sem ezt a bonyolult nagyrégiót.[4]

---

[3] A földrajztudományban használt tudományos és térkategóriák „evoluciós termékek”, egyes esetekben évezredes, modern átváltozásukban évszázados változásokon mentek át. Recens értelmezésük a legtöbb esetben eltérő.

[4] A folyamatban egyszerre van jelen a (külső) térfelosztás és a belső meghatározottságú térközösség-vállalás kérdésköre.

Bármely földrajzi régió, így a kelet-közép-európai sem határozható meg olyan világosan, mint amit valamely mai térkép fölé hajolva sokan magától értetődőnek gondolhatnak. A térkép ugyanis nem holt rajzolat, hanem eleven, „veszélyes dolog”. Az elképzelt, avagy egyszer valóságban létező állapotot ábrázolva vagy valamilyen elérendő célt felvázolva az elkészült, megjelent térképek önálló életre kelnek, illetve sok irányba manipulálhatóvá válnak. Európa esetében szinte minden közösségnek vannak dicsőségkorszakai, amikor az adott közösség jelentős, meghatározó szerepet játszott a kontinens életében. Ezek a korábban valós állapotot mutató térképek irritálhatják a későbbi időszakokban a volt vagy éppen jelenlegi szomszédos közösségeket. Ezen túl lényegi és kényes kérdés, hogy a modernitás időszakában alapvetően változó államhatárok, birodalmak és államok szerveződése és megszűnése a térség közösségeit ellentétesen érintették. Az egyik győzelme, területi nyeresége, öröme együtt járt a másik vereségével, területi veszteségével, bánatával.

A térség át- és újrarendezésének legújabb feltételeit és lehetőségeit a Szovjetunió és szövetségi rendszerének összeomlása teremtette meg az 1990-es évek legelejétől. Az egész nagytérség szempontjából meghatározó folyamattá vált az euro-atlanti integrálódás (NATO, Európai Unió), ugyanakkor az Európai Unión belül többféle értelmű ország-csoportok jelentek meg, részben funkcionális, részben pedig szervezeti tartalmat is hordozva. Az Európai Unió annyiban leegyszerűsítette Európa belső politikai, gazdasági, szervezeti tagoltságát, hogy ismét kétosztatúan lehet azt szemlélni és kezelni: tagállamok, nem tagállamok. Ugyanakkor belső térfejlődése s a különböző területeken megjelenő eltérő érdekek belül „újrarendezik” területileg magát az Uniót.

Ebben a fejezetben két megközelítést alkalmazva próbálom megjelölni azt a térséget, melynek vallási változásait és ezek adekvát értelmezési lehetőségeit kutatom. Az első, földrajztudományi és térképészeti megközelítésben a régió mint Európa része és mint kívülről tekintett egység rajzolatát vesszük szemügyre, az elnevezések és belső tagolódások sokszínűségével egyetemben. A

második részben ezekre az ismeretekre építve, ezeket tovább mélyítve, politológiai és vallásszociológiai kiindulásból vizsgálva próbálok választ találni arra, mik a régió legfőbb jellegzetességei, melyekre a vallási folyamatok értelmezésénél elsősorban tekintettel kell lenni.

Régióértelmezések

Amikor regionális tagolódásról, annak elemzéséről beszélünk, egyszerre jelennek meg topográfiai, kartográfiai, természettudományi (geológiai, természetföldrajzi, hidrológiai, morfológiai növény- és állatföldrajzi, talajtani, éghajlattani stb.), valamint társadalom- és történettudományi, politikai, geopolitikai, geostratégiai, hatalmi, értéktartalmi, érdekközösségi, térközösségi, sorsközösségi, művelődéstörténeti stb. elemek. Ezek közös nevezőre hozása akár analitikai, akár pedig szintézis-igénnyel nagyon nehéz, sőt szinte lehetetlen. Ezért kapott mindenkor jelentős szerepet az általánosítás és a mindenkori érdekek mentén bizonyos vezérmotívumok kiemelése.[5]

Földrajzi, történelmi, társadalmi, vallási értelemben a régiót különböző szempontok és logikák mentén megkonstruált egységnek kell tekintenünk. Ahhoz, hogy a vallási változások értelmezéséhez a régió szempontjából adekvát elméleti (netán valóságos) keretet keressünk, szükséges a régió megalkotási folyamatának[6] szempontjait elemeznünk. Bizonyos értelemben a második világháborút követően két érdekeltségi szférára osztott Európa keleti felének mint Kelet-Közép-Európának a dekonstruálása jelenti a feladatot, mert a társadalomtudományi és a vallási folyamatokkal foglalkozó szakpublikációkban, de még inkább a régióval kapcsolatos publikus diskurzusokban ez a régiófogalom tekinthető a legáltalánosabban használtnak. Az ilyen értelemben vett régió dekonstruálására számos lehetőség kínálkozik. Először a szocializmus,

---

[5] A regionális tagolás, tagolódás mögött nem egyszerűen „területi elterjedési” kérdések, hanem a legtöbb esetben funkcionális és szerveződési elemek jelennek meg. Kizárólag eloszlástani megközelítés alapján viszonylag „egyszerű” lenne a homogén régiók lehatárolása.

[6] A földrajzi régiók konstrukciójával és dekonstrukciójával foglalkozó Anssi Paasi finn kutató műveire kiemelten is támaszkodnak felvetéseim. (Paasi 1986, 1996 és Granö és mások 1997)

illetve a kettéosztott Európa által meghatározott régió-fogalmat kell viszonylagossá tenni, megjelölni azokat a feltételeket, melyek érvényesülése esetén ez a megközelítés relevánsnak tekinthető. A következő lépésben a régió történeti változásainak legfőbb trendjeit kell kimutatni. Nem utolsósorban azért, mert a régió jelen állaga az elmúlt ötven–hetven—kilencven esztendőnél sokkal korábbi történelmi korszakokra visszamutató erővonalak és hatások mentén érthető, értelmezhető. Ezt követően részben ezekre a történelmi faktorokra alapozva, részben további politikai–földrajzi szempontokat is érvényesítve meg kell határozni a legfőbb régióspecifikus jellegzetességeket. Végül a régió diskurzusának dekonstruálási logikáját következetesen figyelve fel kell vetni azt a kérdést is, hogy vajon beszélhetünk-e egyáltalán Kelet-Közép-Európa régióról, vagy helyesebb azt állítani, hogy ez a régió mint diszkurzív fogalom elveszítette korábbi plauzibilitását.

Az „Európa-probléma”

A földrajztudomány egyik alapvető kérdéseként formálódott történetileg az egységes földgömbi tér további területi tagolásának a kérdésköre. Már a legalapvetőbb kérdésben, a Föld makrostruktúrákra (kontinensekre) való felosztásában is nézeteltérések vetődtek fel s jelennek meg újra és újra napjainkban is. Csak a témánk szempontjából kiemelve: önálló kontinens-e Európa, vagy „csak” az egységes Eurázsia egyik félszigete. A természeti földrajzosok többsége arra a következtetésre jutott, hogy bár tisztán természettudományi szempontból nem önálló, ugyanakkor történeti és kulturális szempontok miatt mégis önálló kontinensnek kell tekinteni Európát, így természeti földrajzi tekintetben is.

Az Európa-probléma s a keleti határok kijelölése egyetemes európai földrajzi kérdéssé vált, nem került át kizárólag az orosz földrajz „kompetenciájába”. Az Ural mint keleti határ csak fokozatosan alakult ki, került elfogadásra. Európa keleti természeti – természetes határának a „keresése”, illetve kijelölése

évszázadokon keresztül tartott, míg az orosz cár oszlopokkal ki nem jelölte, hogy hol van Európa és Ázsia határa az egységes és szent Orosz Birodalmon belül. Az Alaszka eladása előtti (1867), három kontinensre kiterjedő Orosz Birodalom az eurázsiai részét európai és ázsiai részre tagolta. Az „Európai Oroszország” nem képezett elkülönült egységet a birodalmon belül, de sajátosságaival, a birodalmon belüli jelentőségével az orosz politikai, katonai és tudományos elit mindenkor tisztában volt. A XIX. század végére kikristályosodott orosz földrajzi és kartográfiai felfogás szerint az Orosz Birodalom európai része teljes európai dimenzióban Kelet-Európának tekintendő.[7]

Az Európa-fogalom történetileg folyamatosan változó, így lényegében történelmileg „lebegő” kategória volt. Csak a XIX. század végére „tisztult le relatíve”, hogy hol vannak az „elfogadható” (s nem vitathatatlan) határai. Az „új tudományos megközelítések és új eredmények” produkálásának kényszere fenntartotta a vitát napjainkig.

A mindenkori Európa területi szemléletében, illetve tagolásában megfigyelhető egy hosszú távon érvényesülő kétosztatúság. Ennek különböző megjelenéseit veszem sorra.

A hellén közösség számára Európa kettős tagolódása úgy jelent meg, hogy vagyunk mi, a civilizált görögök, s vannak a műveletlen, kulturálatlan barbárok, akik görögül csak „makogva” képesek beszélni.[8] Nagy Sándor számára érdektelen volt „a sötét, barbár európai közel-külföld”, nem arra, hanem Ázsia felé fordulva kívánta megszerezni a világuralmat. A Római Birodalom számára a kettősség azt jelenítette meg, hogy van a limesen belüli birodalom a maga értékeivel, s azon kívül maga a vadság és a barbárság honol. A birodalom inkább védekezett határain, semmint civilizált a limesen kívül. A korai kereszténység

[7] Az orosz földrajz volt az egyetlen, mely maradéktalanul és fenntartások nélkül vállalta az ország európai részeinek „keletiségét”. Az I. világháború előtti lengyel földrajz az Orosz Birodalomhoz tartozó lengyel területeket illetően természetesen nem osztotta ezt a nézetet.

[8] Erről és a keresztény / pogány szembeállításról az alábbiakban Koselleckre támaszkodva még lesz szó.

Európájában a kereszténység, illetve a pogányság vált az elkülönítés meghatározó értékévé. A kereszténység terjesztése nemcsak egyházi, hanem világi céllá is vált. A keresztény Európa határait fokozatosan tolták egyre inkább keleti irányba.

A keresztény Európa kettészakadása (1054) után a „római rítusú", illetve a „bizánci rítusú" szertartás (és értékrend) alapján történő területi szemlélet csak fokozatosan vált uralkodóvá. A két rítus közötti viszonyban hosszú ideig a küzdelem, a kiközösítés s nem az együttműködés volt a meghatározó. A mórok Hispánia területén, a tatárok Európa keleti részein jelentek meg ellenfélként, s próbáltak hosszú időre berendezkedni. Mindkét közösség jelentős hatást gyakorolt saját ideiglenes uralmi területének struktúráira. A keresztes hadjáratok alapvetően nem az európaiság dimenziójában jelentek meg, hanem a keresztények és a hitetlenek küzdelmeként a Szentföld felszabadításáért folytak, de voltak hatásaik az európaiak belső területi identitásának az alakulására is. Először láthatták s részben ismerték meg jelentős létszámú nyugat-európai tömegek a Balkán-félsziget egy részét, a Duna-völgyét s annak belső viszonyait, sajátosságait.

A reformációval kettészakadó római egyház (s ez a szétválás nemcsak a földrajzi perifériákat, hanem meghatározó módon az európai magterületet érintette) két része már nem tudta „teljes kontinensmegosztó" hatásait kifejteni, bár az európai vallásháborúk jelentős hatást gyakoroltak Európa területi szemléletére is. A katolikus–protestáns Európa-tagolás messze túlmutatatott a vallási, egyházi kérdéseken, politikai, szövetségkötési stb. szemponttá is vált.

A felekezeti szempontból alapstruktúrájában háromosztatúvá (római katolikus, protestáns, ortodox) váló Európa déli része szembetalálta magát az iszlám kihívásával. A Török Birodalom Délkelet-Európában hosszú időre megvetette a lábát, ott alapvető belső strukturális átrendezést hajtott végre, s Európa többi

részétől szinte minden tekintetben elkülönülő sajátosságokkal rendelkező egységet alakított ki.

A gazdasági, társadalmi, technikai forradalommal fokozatosan kialakult a modern, fejlett nyugati s a tradicionális, agrár, fejletlen kontinensrész fogalma, illetve annak tudata. A fejlett Nyugat és az elmaradott Kelet kettőssége nagyon sok területen rendező szempont lett mintegy kétszáz évre vonatkozóan.

A modern katonai szövetségi rendszerek formálódása és átalakulása alapvetően hatalmi érdekeken nyugodtak, kialakult a „barát" és „ellenség" szemlélet, nemcsak a politikában, hanem a tudományban és a szélesebb társadalmi közegben is. A barátság- és ellenségképek a kontinens területi tagolásában jelentős szerepet kaptak. A világháború után meghatározó, osztó tényezővé egyrészt a bolsevik forradalom hatásai váltak, másrészt a világháború következményeként a „győztesek és legyőzöttek" megkülönböztetés. A területi tagolásban dominánssá a bolsevik – demokratikus törésvonal vált. A II. világháború új szövetségi rendszereket (részben antagonisztikusakat), majd a háború vége új győzteseket és új veszteseket teremtett. A kiépülő hidegháborús rendszerben a „szabad – kommunista világ" elkülönülés és elkülönítés vált a meghatározóvá. Ezen időszak, illetve megkülönböztető alaptagolás hatásainak a közben lejátszódó kommunikációs forradalom (a rádió teljes körű elterjedése, a televízió tömegesedése, az írott sajtó olcsó elérhetősége) okán lett a legmélyebb a foganata.

Térfogalmak sokfélesége

Nemcsak a könyveknek, hanem a tudományos kategóriáknak, közöttük a különböző jellegű térkategóriáknak is megvan a maguk története. Egy-egy európai térkategória részben az egész földrajzi értelemben vett kontinens keretei között került meghatározásra, részben pedig – kilépve a szűkebb értelemben vett földrajztudományból – más tudományos diszciplínákban lett újraértelmezve.

Anélkül, hogy hosszabb fejtegetésbe bocsátkoznék Európa belső regionális tagolódásának változásairól, fogalmi és területei elemeinek permanens újraértelmezéseiről, meg kell jegyeznem, hogy a kérdéskör mintegy kétezer éves múltra tekint legalább vissza, s már mintegy „szintetizáló munkának tekinthetjük" a bevezetésben említett Sztrabón világleíró földrajzát.

Minden korszak mást értett Európa alatt, s minden sajátos Európa-felfogáshoz egyszerre több belső, regionális felosztás tartozhatott. Minden belső felosztási kísérlet mögött megfigyelhető az égtáji meghatározottságok valamilyen szintű figyelembevétele, az éppen favorizált egyéb tényezők érvényesítése. Az égtáji, eloszlási és a funkcionális tartalmi szemléletek kombinációiból nagyon sok belső regionális tagolás formálódott.

Kelet-Európa az egyik főégtáji földrajzi fogalomként nagyon hosszú történeti evolúciós pályára tekint vissza a formálódó földrajztudományon belül, majd pedig a modern földrajztudomány egyik politikailag motivált téregysége lett. A „Kelet" – „Nyugat" dichotómia több felfogásban is egyértelműen megjelent. Ha vallástörténeti, vallás- és egyházföldrajzi szempontból is nézzük a kérdést, amint fentebb már említettem, akkor a „római rítusú" (nyugati) egyház és a bizánci (keleti) rítusú egyház elterjedési területe vált a felosztásban lényegi elemmé.

A Közép-Európa, a Kelet-Európa térfogalmak és lehatárolt területi egységek mellett a magyar tudományban már 1945 előtt megjelent a Közép-Kelet-Európa és a Kelet-Közép-Európa térfogalom, de lényegében csak periférikus jelleggel. Az 1960-as évek végétől erősödött fel a Kelet-Közép-Európa térkategória kutatási és elemzési térként való alkalmazása, majd az 1970-es és 1980-as években szinte dominánssá is vált. Valójában Közép-Európa keleti területeiről, illetve egy olyan téregységről lett szó, amely a Szovjetunió és Németország között helyezkedik el.[9]

[9] Az 1970-es évek magyar földrajztudományában Enyedi György teljes monográfiát szentelt Kelet-Közép-Európa gazdaságföldrajzi folyamatai elemzésének.

Az Orosz Birodalom kartográfiai és a földrajzi Európa felosztása Kelet-Európa kérdésében világos és egyszerű volt: Nyugat-Európa az Orosz Birodalom nyugati határaitól nyugatra helyezkedik el, Európa keleti fele (Kelet-Európa) az Orosz Birodalomhoz tartozik. Sajátos módon nemcsak az orosz, hanem a szovjet kartográfia és földrajz is ezt a felfogást fogadta el, illetve érvényesítette. A térképlap-kivágatokban korábban is, majd az „Atlas Mira" papírkiadásának megjelentetésekor már a címlapon hirdették, hogy „Nyugat-Európa" (Zapadnaja Evropa) a Szovjetunió nyugati határaitól nyugatra van (függetlenül attól, hogy az egyes országok szocialisták vagy kapitalisták), s Kelet-Európa a Szovjetunió része, és másnak nincs „köze hozzá".[10]

A „Közép-Európa" fogalom genezise történetileg rövidebb időhorizonton fogalmazható meg: minden főégtáji, mellékégtáji felosztás mellett maradt egy sajátos „közép", amelynek a szemlélete – a területek valóságos „tömörülése" miatt – nem volt specifikusan égtáji jelleggel megfogalmazható. Az „arany középút" analógiájára fokozatosan megjelent, majd felértékelődött először „Európa közepe", majd némi területi és politikai tartalmi újrarendezéssel „Közép-Európa". Friedrich Nauman 1915-ben megjelent „Mitteleuropa" felfogása alapvetően politikai–katonai meghatározottságú volt.

A „Kelet-Közép-Európa" térfogalom égtáji–topográfiai értelemben meghatározva: Kelet-Európa középső területeit foglalja magában. Tehát a tagolás alapkérdése az, hogyan határozható meg, miképpen határolható be Kelet-Európa térfogalma, s azon belül hogyan rajzolhatók körül a középső területek határai.[11] A tudományok egyfajta társadalmi hatásproblémája, hogy a kérdéskörben a legnagyobb következménnyel bíró koncepciókat nem a geográfusok, hanem a történészek fogalmazták meg. Halecki alapvetően a térség történetét dolgozta fel

---

[10] Ez a szovjet kartográfiai szemlélet nem nyert elfogadást sem Magyarországon, sem pedig a többi „baráti országban". Ennek alapján egészen másképpen kellett volna megfogalmazni az adott országok földrajzi helyzetét.

[11] Az Európára vonatkozó logikus és helyes földrajzi felosztás lehetőségeit Probáld Ferenc, a magyar regionális földrajz doyenje grafikai ábrasorozat keretein belül mutatta be.

az eredetileg az USA-ban 1952-ben megjelentetett monográfiájában (1995). Lényegében a két világháború közötti időszakban elvégzett lengyel és térségi kutatások szintézisét adja. A záró fejezetben a „vasfüggöny mögött” térbeli meghatározással még kitekint a szovjet befolyási övezetre. Egyértelmű különbséget tesz a Szovjetunió és a befolyási övezetbe vont, illetve oda engedett kis államok között: „… amelyet – megfelelőbb elnevezés híján – Kelet-Közép-Európának nevezhetünk”. (8)

1989–1990 után ismét megindult egy újraértelmezési folyamat mind a térségen belül, mind pedig azon kívül. Magocsi (2002) történelmi atlasza Németország és az új Orosz Föderáció közötti területet fogja fel „Central and Eastern Europe” gyanánt.

Ha egy tényezőt emelünk ki a nemzetközi régió lehatárolásakor (vallási tagolódás), akkor azt látjuk, hogy lehetséges viszonylag nagy, homogénnek tekintetett egységek elkülönítése (ortodox egyház, római katolikus egyház), de a protestáns egyházak hívei már korántsem foglalnak el hatalmas, homogén területeket (Észak-Európa részben ilyen, ha eltekintünk a bevándorlók sokszínűségétől).

Céltudatos döntési folyamat akár a nemzetközi régiók, akár a statisztikaiak lehatárolása kompromisszum-kereséssel. Erre kirívó példa lehet az időzóna és egymásmellettiség értelmezése a balti államok, Finnország és Szentpétervár térségében. A politikailag „kezelt” zónaidők eltérései a köznapi kapcsolattartásban is gondokat okoznak.

Nem egyszerűen az európai nagyterek (régiók) konstruálása, meghatározása jelentette és jelenti máig az alapvető kérdést, hanem különösen a német és az orosz/szovjet térség között elhelyezkedő népek, országok, nemzeti kultúrák saját „önmeghatározása”.

Külső szemléletek és tagolások

Az ENSZ az összes kontinenst égtáji megnevezéssel ellátott területi csoportba osztja hagyományosan, mert az égtájak elvileg nem (gyakorlatilag igen) hordoznak direkt politikai, vagy más érzékenységeket.

Az egymásmellettiség megfogalmazása, illetve statisztikai vagy egyéb részstruktúrába helyezése még az ENSZ esetében is gondot okozott és okoz. A kétpólusú, hidegháborús világ összeomlása után, a volt szocialista föderációk felbomlása miatt a világszervezetnek is újjá kellett gondolnia statisztikai ország-csoportosítását. Az ENSZ s annak statisztikai szervezete ma Európát a négy főégtáj alapján tagolja. A Szovjetunió utódállamai közöl a három balti állam (Észtország, Lettország, Litvánia) Észak-Európához került. A Kelet-Európa statisztikai csoport – függetlenül az országok euro-atlanti integrációs tagságától – nagyon kiterjedt maradt: Fehéroroszország, Bulgária, Csehország, Magyarország, Lengyelország, Moldávia, Románia, Oroszország, Szlovákia, Ukrajna. (Nem meglepő, hogy nem minden ország ért egyet ezzel a statisztikai besorolással.)

Nemcsak az ENSZ, hanem néhány kiemelt nemzetközi szervezet statisztikai vagy többtényezős ország-csoportosítása is érdekes Európa belső tagolása szempontjából. Ha megnézzük az OECD térszemléletét, illetve országcsoport-képzését, akkor azt látjuk, hogy náluk: Albánia, Bulgária, Észtország, Horvátország, Csehország, Magyarország, Lengyelország, Lettország, Litvánia, Románia, Szlovákia, Szlovénia képezi „Közép- és Kelet-Európát". Ebből az következik, hogy az ország-csoportosítás nagyon sok esetben szervezetkötött lehet.

Ha megnézzük néhány ország külügyminisztériumát a tekintetben, hogyan képezik le a maguk belső, területi feladat-tagolásában az érdekrendszerüket és világképüket, akkor már-már természetesen kell megállapítanunk, hogy egymástól eltérően, saját érdekrendszerük, területi kapcsolati struktúrájuk

szerint. Minden nagyhatalom másképpen látja és képezi le a világot s benne Európát:

Az USA külügyminisztériumának területi tagolásában jelentős szerepet kap az „Európai és Eurázsiai Osztály", ami munkamegosztási szempontból azt jelenti, hogy az USA együtt kezeli Európát, Oroszországot, Törökországot és a Transzkaukázus területét. Az orosz külügyminisztérium területi feladatmegosztása, „régiós gondolkodása és gyakorlata" eltér ettől: ott jelentős szerepet kap a Független Államok Közössége s attól elkülönülten Európa. A kínai külügyminisztérium külön egységként kezeli Európát, valamint az európai és közép-ázsiai régiót. Az előzőbe sorolja a három balti, az utóbbiba a többi 12 szovjet utódállamot. Anélkül, hogy még több külügyminisztérium, illetve állam diplomáciai világlátását és ország-csoportosítását vizsgálnánk, megállapíthatjuk, hogy a közelmúlt történeti átrendeződésének, illetve a történeti folyamatok, a földrajzi helyzet általánosításának egyaránt vannak hatásai az érdektagolásra, de alapvetően az adott ország érdek-, érték- és stratégiai szemléletét fejezik ki a területi csoportokra való tagolások.

A rendszerváltás fordulata

Nemcsak a földrajzi, hanem a minden más területen megjelenő Európa-szemléletet alapvetően megváltoztatta az európai szocialista szövetségi rendszer, a Szovjetunió összeomlása. A „hidegháború utáni Európa" minden tekintetben új tartalmat kapott azáltal, hogy a volt Szovjetunió európai szövetségesei, sőt volt tagállamai visszanyerték, illetve megszerezték függetlenségüket. Az 1990-es évek elején a felbomlás utáni külső tagolások, illetve az országok közötti szerveződések, majd az Európai Unió térszemlélete, illetve bővülési folyamata vált meghatározóvá.

A szocialista szövetségi rendszer felbomlása új kategóriákat eredményezett mind a tudományban, mind pedig a politikai diskurzusokban: a „poszt-kommunista", a „poszt-szocialista", illetve a volt föderatív szocialista államok szétesése nyomán

megjelentek a „poszt-szovjet", a „poszt-csehszlovák", a „poszt-jugoszláv" kategóriák.

A Szovjetunió összeomlása, Csehszlovákia szétválása, Jugoszlávia véres küzdelemben való „szétszedése" egyben azt jelentette, hogy a korábbi föderatív államokhoz képest lényegesen kisebb területű és alacsonyabb lélekszámú új államok jöttek létre. Az új államok nem váltak minden vonatkozásban homogénné. A belső tagolódás (nyelvi, vallási, szociális) a legtöbb esetben csak átalakult. Változott az „uralmi pozícióban lévő etnikum" (a balti államokban az oroszok szerepét a saját államuk struktúráinak formálásában döntően az észtek, a lettek, a litvánok vették át, eltérő mértékben és arányban ugyan, de szemben az új módon kisebbségi (nyelvi, vallási, kulturális stb.) sorsúvá váló oroszokkal szemben.

A legtöbb új állam területén egyfajta nemzeti reneszánsz ment végbe, számos esetben – legalább ideiglenes jelleggel – megindult az egyházi élet újjáéledése s az egyházak szerepének a növekedése. Az új államok esetében az államcélok alapvetően újrafogalmazódtak, illetve megteremtődtek a korábbi föderatív struktúrában elfoglalt helyükhöz és állapotukhoz képest. Az értékrend domináns meghatározója az új többség lett, amely konfliktusokhoz vezetett a kisebbségekkel. A társadalmi, gazdasági, politikai rendszer felbomlása után kialakuló, részben általános jegyekkel, részben sajátos tartalommal rendelkező politikai demokráciák sok hasonló, de legalább annyi eltérő sajátosságot mutattak fel. Az önszerveződések között a „visegrádi országok", a „pentagonálé" stb. lényegében csak felszínes együttműködést voltak képesek generálni, de ezek az együttműködések is hozzájárultak a térség stabilizációjához.

Ha az Európai Unió területi problematikáját kezdjük el vizsgálni, akkor azt kell látnunk, hogy a hidegháború megszűnése után a bővítési folyamat felgyorsult. Feltehetően a korábbi éles szembenállás mellett nem válhattak volna tagjaivá

1995-ben a „semlegesek" (Ausztria, Finnország, Svédország). S természetesen nem következett volna be a 2004. évi „nagy fordulat" sem, melynek során egyszerre 10 állam vált az EU tagjává. 2007-ben Bulgária, Románia is beléphetett, s 2013-ban már Horvátország is teljes jogú taggá vált.

Az Európai Unió a maga hatásaival egy történetileg mélyen beágyazott polgári társadalom és szociális piacgazdaság lehetőségét villantotta fel az új országok jelentős része számára. Ugyanakkor a gazdasági válság időszakában kiderült, hogy ezen országok kompatibilitása a legtöbb esetben korlátozott. Gazdaságilag nem képesek versenyre kelni a magterület gazdaságaival, lényegében piacként jelentek meg a fejlettebb árukínálatot bemutató nyugati vállaltok számára.[12]

A hidegháború után egyértelművé vált, hogy a volt szocialista tábor s annak különböző szerveződései (KGST, Varsói Szerződés) felbomlásával az európai tér alapstruktúráját az Európai Unió, a szomszédsági tere és a volt Szovjetunió meghatározó utódállamaként Oroszország egymáshoz való viszonya, illetve az egyes államok mozgása határozza meg.

Az összeomlás időszakában létrejött „Visegrádi Hármak" (Csehszlovákia, Lengyelország, Magyarország) Csehszlovákia szétválása után négyekké alakult át. A négy ország szempontjából egyaránt fontos volt a területi együttműködés, de egyik ország tekintetében sem vált hosszú távon egyértelműen favorizálttá. (Kimondva-kimondatlanul a négy ország ezt a szerveződést tekintette Közép-Európa magjának.)

Az 1989-ben „rendszerközi" kezdeményezésképpen, (Ausztria, Olaszország, Magyarország, Jugoszlávia által) életre hívott Közép-Európai Kezdeményezés jelentős, sőt alapvető „térközösség-vállalási" változásokon ment át, ma 18 tagja van (Albánia, Ausztria, Bosznia-Hercegovina, Bulgária, Csehország,

[12] Ezt a kérdéskört a régióra vonatkozóan behatóan elemzi Dorothee Bohle és Greskovits Béla 2012-ben megjelent kötetében. (Vö. Bohle és Greskovits 2012)

Fehéroroszország, Horvátország, Lengyelország, Macedónia, Moldávia, Montenegró, Olaszország, Románia, Szerbia, Szlovákia, Szlovénia, Ukrajna).

A Közép-Európai Kezdeményezés formálisan megfelel annak a sokszor megfogalmazott „elvnek", hogy Közép-Európa a Németország és Oroszország közötti térség kis államait jelenti (jelentheti), de az egyes tagállamok között hatalmas különbségek vannak minden tekintetben. A szervezet formális egysége inkább „célteret" képez, semmint minden tekintetben funkcionális közösséget.

Az integrációs folyamatok, szervezeti rendszerek bővülése egyértelmű ország-csoportokat hozott létre (NATO tagok – nem tagok, Európai Unió tagok – nem tagok, Független Államok Közössége tagok – nem tagok stb.). Az egyes, eltérő szerepű területi konfigurációk belső altagozódásai már főként szervezet-specifikusak (a NATO Északi, illetve Déli Parancsnoksága, az Európai Unió új és régi tagállamai stb.).

Egészében véve az Európai Unió a végbement bővítési folyamattal térben jelentős mértékben kiterjeszkedett kelet felé. A korábbi tagállamoktól jelentős, részben különböző országokat, területeket integrált. Az Európai Unió területi szemléletében a „régi" és az „új" tagállamokra való felosztás nemcsak a politikai diskurzus, hanem a gyakorlati politika területén is erős térkategóriává vált.

A régi–új tagállamok csoportosítás csak részben tárja fel az Európai Unió belső sokszínűségét. Az Európai Unió ezen túl (részben, de nem kizárólag erre az alapmegoszlásra támaszkodva) több területi, ország-csoportos alrendszert hord magában. A „Schengen – non Schengen", az „Euro – non Euro zóna" tagolás látványosan és a mindennapi életükben érinti a polgárok teljességét, illetve államhatárokon átnyúló mozgásuk összefüggéseit, következményeit.

Az Európai Unió a tartós és alkalmi koalíciók, valamint területi ország-csoporti alrendszerek halmazává kezd válni. A szerveződések mozgatója az adott ország-

csoportok érdekei, szerveződésük irányai. Nem minden ország s nem egységesen érdekelt a kohéziós és regionális politikában.

A gazdasági–pénzügyi folyamatok bázisán „nettó befizetők" és „nettó pénzfogadók" területi csoportosulásai rajzolódnak ki. Az Európai Unió legújabb, nem feltétlenül csak 2012–2013-ban létrejött aktuális területi ország-csoportjai a „Kohézió Barátai" kategóriát képezik. Az ide önként „beigazolt" tizenöt tagország: Bulgária, Ciprus, Csehország, Észtország, Görögország, Lengyelország, Lettország, Litvánia, Magyarország, Málta, Portugália, Románia, Spanyolország, Szlovákia, Szlovénia, valamint a még nem teljes jogú tag, Horvátország mind földrajzi „régióját", mind társadalmi, történeti stb. fejlődési folyamatait tekintve rendkívül különbözik egymástól. Ezeket az országokat jelenleg csak a közös európai uniós költségvetésből való nagyobb részesedés érdeke „terelte össze". A „bankunió / nem bankunió" ország-csoporti megoszlás jelene látszik, tartóssága s jövője még nem egészen.

Egészen új kérdéseket vethet fel, illetve régi térszemléleti hagyományok újjászületését hozhatják a brit törekvések. Nagy-Britannia „lebegővé vált Európai Unió tagsága" felveti Európa új, történeti brit szemléletének a helyreállítását: vagyunk „Mi" és differenciálatlanul a „Kontinens", ami hozzánk képest valami zűrös (és sötét). Ennek a kérdéskörnek témánk szempontjából azért van jelentősége, mert minden másnál sajátosabban mutathatja, hogy a politikai, gazdasági, szervezeti kapcsolatok adott jellege, tartalma, formája s annak megítélése egy „kikerülés után" lényegileg megváltozhat, újrarendeződhet (mint ahogy a történeti folyamatok változásai bázisán többször megtörtént korábban Európában).

A földrajzi–térképészeti megközelítésben megmutatkozó jellegzetességek bemutatják a szóban forgó régió konzisztenciáját és fluiditását. Rávilágítanak a benne foglalt államok és társadalmak csoportosulásainak dinamikájára. Ezen a nyomon haladva tovább vizsgálhatók a régió kortárs jellegzetességei, kiemelten

alkalmazva a régióértelmezés politológiai, szociológiai és vallástudományi megközelítéseit.

A régió társadalmai

Történeti régió-konstrukció

A „Kelet-Közép-Európának” nevezett régió történettudományi és politikatudományi megközelítései is alátámasztják azt a nézetet, miszerint a régió tagországai egyrészt lényegesen különböznek egymástól, másrészt mégis találhatók olyan szempontok, melyek mentén az említett régiót egynek tekinthetjük. Az alábbiakban csupán néhány munkára hivatkozom, olyanokra, melyekben magyar történészek a régió nemzetközi szakirodalmában fellehető felvetésekre reflektálva fejtették ki saját értelmezésüket. A munkákban közös tehát a történelmi sokféleség és regionális hasonlóság párhuzamos jelenléte. Ezek alapján a régió országait tárgyalhatjuk közös földrajzi és kulturális egységként. Az pedig, hogy az adott kutató vagy kutatócsoport minden esetben valamely racionálisan megindokolt kritériumot alkalmaz a régió egyediségének bemutatásakor, mutatja, hogy a tájegység nem tekinthető semmiképpen sem pusztán földrajzi adottságnak, hanem szakszerű diskurzus által alkotott kulturális egység. Amikor megragadjuk egy-egy régió-koncepció vezérmotívumát, azt a faktort, amelyet a konstrukció megalapozásakor a szerző(k) használ(nak), akkor egyben bizonyos hermeneutikai határhúzással találkozunk. Minnél inkább bevonjuk, illetve kiterjesztjük ennek a belátásnak a jelentőségét, annál szembeszökőbbé válik számunkra az a kihívás, hogy a határhúzást kritikusan értelmezzük. S miközben a történettudományi munkák megalapozzák számunkra ezt a lehetőséget, a politikatudományi, szociológiai és vallástudományi elemzések és értelmezések ennek továbbfejlesztésére serkentenek.

A magyar történészek közül Szűcs Jenő mellett Niederhauser Emil az, akinek a kelet-európai régióra vonatkozó kutatásait a leginkább ajánlatos volt ebben a

munkában figyelembe venni. Az első ezredfordulót megelőző korszakban a Kelet-Közép-Európai térséget elsősorban az egymással keveredve élő etnikumok sokasága jellemezte, másodsorban pedig a kialakult államok hiánya. Alapvetően peremvidékről van szó, amikor történeti szempontból közelítünk ehhez a földrajzi térséghez: ha nyugatról nézzük, akkor a Frank Birodalom keleti pereme, ha keletről, akkor Bizánc nyugati széle. A korai középkor vonatkozásában azonban elsősorban a nyugati és a keleti kereszténység érdekütköző viszályzónája volt, amely alatt ebben a korban egészen a felvilágosodásig erően vagy bizonyos szempontokból akár napjainkig mindenekelőtt életfelfogást, kultúrát, gazdasági és politikai berendezkedést értünk és nem hitvallást vagy pusztán rituális különbséget. A térség további történetének alakulására ezen keleti és nyugati hatások mellett egy harmadik katonai és kulturális befolyás jelenzkezett nagy erőkkel: az oszmán és török terjeszkedés. E három hatalmi tömb hatása alakította ki, illetve határozta meg a régió három alrégióját, máig is tetten érhető jellegzetességekkel: a nyugatit, a keletit és a balkánit. A második ezer év századai változó mértékben juttattak befolyást ezeknek a nagyhatalmaknak, melyek nyomait a szubrégiókra jellemző hangsúlyokkal a mai napig tetten érhetjük. (Vö. Niederhauser 2001)

Az a tripartiális befolyásövezeti jelleg erőteljes magyarázatul szolgál a ma is meghatározó társadalom és politika alakítását fémjelző állami és nemzeti szuverenitás igénynek, amely a régió minden mai társadalma alakulásának meghatározó faktora attól függően és olyan jelleggel, hogy mennyire sikerült az elmúlt századok alatt szert tenni rá, illetve milyen hosszú történelmi szakaszokra sikerült megőrizni.

Átfogóan politika- vagy alkotmány-történeti kutatómunkát végzett a régióval kapcsolatosan egy magyarországi kutatócsoport Sashalmi Endre irányításával, akik a közös kutatási program megalkotásánál figyelembe vették Niederhauser művét, jóllehet következtetéseivel sokban nem értettek egyet. A kutatás koncepcióját, illetve a vizsgálódás legfőbb szempontjait, Ertmann és Finer

megközelítéseit kissé módosítva állították fel. Az említett szerzők a hatalom megalapozása és gyakorlása, vagyis a kormányzás szempontjából különbséget tettek a szubsztanciális és proceduális modellek között. A szubsztanciális kormányzáshoz azok a hatalomkorlátozó gátak tartoznak, melyek elviek, a hatalom lényegére vonatkoznak. Ezek közé tartozik elsősorban a vallás. A hagyomány és a törvények mellett (Sashalmi 2007, 11kk) a kutatóknak mind az ún. Nyugat-, mind az ún. Kelet-Európával kapcsolatban az az álláspontja, hogy a különböző elvi kategóriába sorolt kormányzási formák feltalálhatók Európa mindkét felén. Ami ellene szól a nyugat és kelet közötti különbségtételnek, ugyanakkor mégis kimutathatók olyan formációk, melyek kifejezetten csak a tág értelemben Kelet-Európának nevezett európai szubrégióra jellemzőek. Ez a megközelítés is alátámasztja a részben igen, részben nem állítást a regionális sajátosságokra vonatkozóan. Az összehasonlító elemzés, amely időben az 1000–1800 közötti évszázadokat öleli fel, arra a következtetésre jutott, hogy a tágan értelmezett Kelet-Európán belül a politikai hatalom öröklése és logikája mentén legkésőbb a XV. században elvált egymástól a Rusz és a három nyugati keresztény királyság modellje. Ennek okán politika-történetileg megalapozott és indokolt a nagy régión belül egymástól elkülöníteni Kelet-Közép-Európát és Kelet-Európát. (398kk) Az előbbire vonatkozó kép majd a XVIII. századra tovább árnyalódik (401), melynek bemutatására itt nem szükséges kitérni.

Hasonló eredményekre jutunk akkor is, ha az ún. „Közép-Európa" regionális identitásának és határai koncepcionalizálásának témájával foglalkozunk. Ezt a térséget, illetve Európa egy bizonyos térségének Közép-Európaként történő diszkurzív megalkotásását a nyolcvanas évek idevágó nemzetközi vitája bőségesen elemezte már, amely vita eredményeit részben jellemzi, részben össze is foglalja az a megjelölés-csoport, amellyel ezt a térséget a különböző szerzők illették.[13] Ebben a fejezetben számomra azonban nem az a cél, hogy bemutassam a térség koncepcionalizálásának különböző változatait. Célom az, hogy felhívjam

---

[13] Fentebb már felsoroltam néhány variációt.

a figyelmet a régió-konstrukció jelentőségére, arra, hogy a régió fogalma és elnevezései fluid jellegűek, még inkább pedig arra, hogy megalapozzam azt a felvetésemet, hogy a régió vallási dimenziójának elemzése érzékenyen tekintetbe kell vegye a régió felfogásának különböző, létező és lehetséges módozatait, és ne elégedjék meg a régióra vonatkozó sematikus leírásokkal.

Kortárs régiókonstrukció

Az 1990-es európai átalakulás többek között hatással volt Európa régióinak újragondolására is. Minthogy megszűnt a politikai alapú kettéosztottság, a kontinens szubrégióit új alapokon, más kritériumok szerint újra lehetett rajzolni. Ennek a törekvésnek nem pusztán, sőt talán nem is elsősorban ideológiai, illetve politikai célja volt, hanem sokkal inkább a gazdasági, kereskedelmi és bürokráciai racionalitás igényelte. A következőkben nyolc olyan kritériumot sorolok fel, melyek jelentősek Európa régióinak elkülönítésénél. A számos ilyen jellegű lehetőség közül azt a geográfiai megközelítésűt választottam, amely kifejezetten egyfajta Közép-Európa régió bemutatásából indul ki. E fogalom ugyanis – melynek előzményei a XIX. század első évtizedeire nyúlnak vissza – éppen a kontinens politikai kettéosztottságának relativizálása kapcsán merült fel és élt át valamiféle reneszánszot. A kritériumok fenotipikus jellegűek, vagyis elsősorban nem különböző gazdasági vagy demográfiai egzakt adatokra és számításokra alapulnak, olyan európai társadalomfejlődési szempontok, melyek alapján szabatosan elkülöníthető Közép-Európa. Ha pedig egy ilyen régiót Európán belül sikerül kijelölni, akkor ehhez viszonyítva a többit is lehetséges. (Vö. Jordan 2005 és az ott felsorolt további releváns szakirodalmat)

Az európai kontinens kulturális régióinak elkülönítése – szemben más megközelítésekkel – több előnnyel is jár. Olyan kritériumokra alapoz, melyek az adott térségre jelentős hatást gyakoroltak, befolyásolták az emberek gondolkodását és viselkedését, máig mértékadóak a gazdasági, politikai és társadalmi viszonyokra, valamint olyan térfelosztást tesznek lehetővé, amelynek

a relevanciája vélhetően hosszabb távon is megőrződik. Jordan és munkatársai a következő nyolc faktort dolgozták ki, melyeknek részletes ismertetésére itt nincs szükség, hiszen csupán annak bemutatására szolgálnak, milyen egyértelműen konstruált az a tér, amelyre vonatkozóan a vallási változások elemzéséhez megfelelő keretelméleteket keresünk. A faktorok alábbi összefoglalását azért is szerencsésnek tartom, mert igen átfogó szakirodalmi tájékozottság alapján alakult ki, amelybe bennfoglaltatnak azok a felvetések is, melyeket a témával kapcsolatos igen jelentős magyar publikációk is tartalmaznak, főképpen Bibó István és Szűcs Jenő; az utóbbira Jordan tanulmánya kifejezetten is hivatkozik.

(1) A zsidó és német történelmi hatás, amely hozzájárult a térségen kívül is érvényesülő szláv, román, magyar stb. kulturális rétegekhez. (2) A katolikus és protestáns hatások párhuzamossága, miközben az ortodox és iszlám hatás csupán alacsony szintű. (3) A Kelet- és Észak-Európához képest korábban kialakult városrendszer és polgárság a nemességgel, földesurakkal és egyházi méltóságokkal szemben. (4) A szabad parasztság korai megjelenése. (5) A helyi és regionális közigazgatás jelentősége mint a korábbi politikai partikularizmus következménye. (6) Az államokon belüli kulturális (nyelvi, vallási) és etnikai sokféleség. (7) A kontinensre és nem a tengeren túlra irányuló politika és gazdaság. (8) Nyugat-Európához képest megkésett, ám Kelet-Európához képest korábbi iparosodás.

E kritériumok alapján Közép-Európát köztes térként helyezhetjük el a nyugati és délnyugati hajózó, gyarmatosító hatalmak, a délkeleten háromszáz éven át nagy befolyással bíró oszmán birodalom, az oszmán hatás révén megformálódott, majd szláv-orosz hatásra átalakult bizánci Kelet-Európa, végül Észak-Európa tisztán protestáns országai között. (Jordan 2005, 167)

Régiókonstrukció a vallásossági adatok mentén

A kelet-közép-európai kulturális régióelmélet érzékeny megrajzolásához a vallási viszonyok alapján történő megközelítésben is az európai társadalmak, illetve

országok közötti elhelyezés szükséges. Az elméleti érzékenység azt igényli, hogy valamely koncepció mentén kategorizáljuk az európai országokat, s közöttük találjuk meg az elméleti felvetés mentén azokat az országokat, melyeket elvi értelemben kelet-közép-európaiaknak tekinthetünk. Amint majd később látni fogjuk a szekularizációs paradigmával kapcsolatos fejezetben, az elsődleges vallási oldalról történő kategorizáló megközelítés ezen elmélet mentén zajlik. Szemben a felületes és sematikus politikai tárgyalásmóddal, amelynek értelmében Európában a szabad vallásgyakorlást lehetővé tévő „Nyugat" áll szemben a vallást üldöző „Kelet"-tel, a szekularizációs paradigma adott társadalmakban a személyes vallásosság alakulását vizsgálja az ismert faktorok mentén. Ebből a szempontból olyan országok kerülnek egymás mellé, melyek nem ugyanabba a politikai táborba tartoztak, melyeknek földrajzi elhelyezkedése, történelme, gazdasági viszonyai és mai társadalmi berendezkedése jelentősen eltér egymástól. Ugyanakkor a személyes vallásosság jellegzetességei vonatkozásában mégis közel állnak egymáshoz: hasonlóan alacsony vagy éppen magas a rendszeres templomlátogatók, imádkozók aránya, vagy azoké, akik az életfordulók kapcsán igényelnek vallási asszisztenciát. A szekularizációs paradigma mellett, amelynek átfogóbb kerete a modernizáció elmélete, az individualizációs elmélet is hasonló eredményeket mutat. Ez elsősorban azt vizsgálja, hogy a nagy társadalmi intézményekkel szembeni lojalitást – ide tartoznak a hagyományos nagy egyházak is – hogyan kezdi ki, illetve adott esetben váltja fel az individuális döntés jelentősége, amely egyénileg szabályozza az intézményekhez való tartozás közelségét, illetve távolságát. Harmadikként a racionális döntés elméletére alapozó megközelítést említhetjük, melynek vallásra vonatkozó elsődleges vizsgálati kritériuma az, hogyan viszonyul a vallásgyakorlás szintjéhez a vallási piac kínálata. Ahol versengenek egymással a vallási kínálatok, ott a vallásosság szintje magasabb – ez az elmélet kiinduló hipotézise, elsősorban az amerikai társadalomban felvett adatokra építve.

E klasszikusnak is nevezhető szociológiai, illetve vallásszociológiai elméletek mentén vizsgálódván az európai régió vallási dimenziójának strukturális elemei nem mutatkoznak meg elég markánsan, hiszen az említett három nagy elmélet nem is ezekre koncentrál. Mögöttük – különösen a modernizációs és individualizációs elmélet esetében – a személy és a személyes döntés áll. Azokat a kérdéseket, melyeket ezek a megközelítések felvetnek, további megközelítések alkalmazásával lehet jobban megérteni. Az egyik ilyen lehetőség a szocioökonómiai, amely a gazdaság modernizációjára koncentrál, bizonyos mértékben kiegészítve a modernizációs tézis individuális dimenzióját. A modernizáltabb gazdasági viszonyok és a jólét az elmélet szerint negatívan hat a vallásosságra. Egy további strukturális kiegészítő szempont a társadalom-politikai, amely arra koncentrál, hogy az adott társadalmakban a fennálló politikai szisztéma hogyan viszonyul elméleti és gyakorlati szempontból is a vallási közösségekhez és a valláshoz mint olyanhoz. Ide tartozik a legismertebb politikai felosztás a totalitárius és demokratikus rendszerek között, jóllehet Európában e két végpont által fémjelzett szakaszon számos változat figyelhető meg. Végül, különösen a kelet-közép-európai társadalmak kortárs tapasztalatai alapján fontosnak tekinthető a kulturális–etnikai megközelítés, amelyhez részben a nagy felekezetek hagyományai tartoznak, részben pedig az a kérdéskör, hogyan függ össze az etnikai határokkal a vallási határ.

E strukturális megközelítést alkalmazta Gert Pickel a *Religiosity in European Comparison – Theoretical and Empirical Ideas* c. 2008-as tanulmányában, ám az utóbb említett három strukturális szempont mentén az európai országokat mégis úgy rendezte táblázatba, hogy vezér-változónak az országok földrajzi elhelyezkedését tekintette. Táblázata mégis egyértelműen alátámasztja azt az általa is hangsúlyozott állítást, miszerint a vallási megközelítés akkor is, ha strukturális értelemben vesszük, az egy földrajzi régióhoz tartozó társadalmakat más-más csoportba sorolja. Pickel az említett változók alkalmazásával 9 európai szubrégiót mutatott ki. A kelet-európai országok egyik alcsoportját a jelentős

katolikus többséggel rendelkező országok alkotják, melyek közepes gazdasági erőt képviselnek, a tőlük még keletebbre fekvő országokénál egyértelműbben erősebbet: Cseh Köztársaság, Magyarország, Szlovénia, Lengyelország, Szlovákia és Litvánia. Az ezektől délebbre fekvő kelet-európai országok meghatározó felekezete az ortodox keresztény, és közös bennük az alacsony szintű gazdasági helyzet és a korábbi szocialista viszonyokhoz sokban hasonló jelenlegi körülmények: Bulgária, Románia és Albánia. A régió legkeletibb országai közé tartozik Oroszország, Ukrajna, Grúzia, Örményország és Fehéroroszország. Ezek gazdasági értelemben nem sokban különböznek az előző csoporttól, de társadalmukra a legerősebben nyomja rá a bélyegét a korábbi szovjet rendszer hagyatéka. A társadalmi kondíciók a legalacsonyabb vallási szintet az észak-kelet-európai országokban indukálják a szerző szerint: Észtországban, Lettországban és a volt Kelet-Németországban. Gazdasági színvonaluk a többi országhoz képest magasabb, relatíve alacsony a katolikus populáció aránya, és hagyományosan jó viszonyt ápolnak Nyugat-Európával. A régió utolsó csoportját Pickel gazdasági–politikai–vallási régióbeosztása szerint a néhány kelet-európai muzulmán ország alkotja: Azerbajdzsán, Albánia és Bosznia-Hercegovina, ahol a magas vallási elkötelezettség alacsony szocioökonómiai mutatókkal párosul. (189–190) Pickel elemzése szerint az említett strukturális faktorok, valamint a vonatkozó országok felekezeti megoszlása és a korábbi politikai szisztéma típusa együttesen meghatározzák az egyes országok vallási vitalitását. E kombinált megközelítés szerint is érvényesülni látszik az a felvetés, miszerint ugyan fontos pozitív összefüggés mutatható ki a modernizáció és a vallási élet elevensége között, Európában mégis csak akkor tartható a nyugat–kelet felosztás, ha a változók között szerepeltetjük az 1990 előtti politikai szisztéma jelenlétét és utóhatásait. Ha azonban eltekintünk ettől, akkor a kétosztatú Európa modelljétől búcsút kell vennünk. Pickel az alábbi idézetben olvashatóan foglalja össze saját eredményeit, s hivatkozik benne a poszt-szocializmus faktorára.

> A régió országai közötti legfontosabb különbségeket a makro-folyamatok és a társadalmi körülmények magyarázzák. A vallási elevenség állapota leginkább a modernizáció hatása mentén értelmezhető. Általánosságban úgy tűnik, hogy a régió országai két csoportba foglalhatók, az egyikbe tartoznak a homogén, a másikba a hetegorén struktúrájú országok. Mindkét csoport három törésvonallal jellemezhető: a modernizáció (társadalmi–gazdasági törésvonal), posztszocializmus (a társadalompolitikai törésvonal történelmi közelisége) és a történelmi, etnikai–kulturális törésvonal. Ezek kombinációja mentén lehetséges a [rendszerváltást követő] kiindulási pontok és a fejlődési változatok értelmezése. (210)

Ha azonban eltekintünk a posztszocializmus faktorától – minthogy a tárgyalt társadalmak időben egyre távolabbra kerülnek ettől a politikai–gazdsági struktúraváltástól –, régióértelmezésünk a jelen adataira épülhet, és elégséges pusztán a szocioökonómiai, felekezeti megoszlást illető és etnikai összetételre vonatkozó faktorok figyelembevétele. Ezek természetesen nem függetlenek a váltást közvetlenül megelőző „szocialista viszonyoktól”, de az országok közötti különbségek anyira jelentősek, hogy e „viszonyok” értelmezési ereje egyre csökken. Ennek a megközelítésnek azért tulajdonítható komoly jelentőség, mert az 1990-ig tartó politikai és gazdasági szisztéma a különböző országokban nem egyszerre és nem is egyazon módon adta át helyét egy másik politikai és gazdasági szisztémának. Továbbá minél távolabbra kerülünk a váltás leghevesebb időszakától, annál inkább csökken a múltra történő hivatkozás értelmező ereje.

Regionális vallásváltozás

A régió országai iránti szociológiai érdeklődés az 1990-es fordulatot követően megélénkült. Elsősorban az European Values Study (EVS), majd az Aufbruch két adatfelvétele (1997 és 2007) fókuszált a társadalmi és a vallási–egyházi összefüggések vizsgálatára. Az EVS először 1981-ben gyűjtött adatokat Európa

számos országában, melyek közül még hiányoztak a kelet-európai országok. Az 1990-es adatfelvételt már jelentősen kiterjeszthették kelet felé: Bulgária, Cseh Köztársaság, Észtország, Lengyelország, Lettország, Litvánia, Magyarország, Románia, Szlovák Köztársaság, Szlovénia lettek a célpontok.[14] Tíz évre rá már az Orosz Föderáció és Ukrajna is részt vett a kutatásban, valamint Horvátország. Az Aufbruch kutatás 1997-ben 10 kelet-közép-európai országra terjedt ki, és a vallási és egyházi változásokkal kapcsolatosan a térség legátfogóbb témakörökkel rendelkező kutatásának számított. Az adatfelvételt tíz esztendő elmúltával sikerült megismételni, immár négy ortodox többségű országgal kiegészítve: Bulgáriával, Fehéroroszországgal, Moldáviával és Szerbiával. Fontos adatfelvételeket készített még az International Social Survey Programme (ISSP), szintén csak a térség országaira koncentráló adatfalvételeket végzett 1973-tól kezdődően az Eurobarometer, amely 1990-től nyitott Kelet-Európa felé. Ezekben az adatbázisokban azonban csak néhány vallási változó szerepel.

A kutatási érdeklődést értelemszerűen magyarázta az addigi adatfelvételi lehetőség szempontjából többé-kevésbé elzárt társadalmak kutathatósága önmagában, továbbá ennél nem kisebb mértékben a nyugat-európai és más régiókban gyűjtött adatok alapján felállított elméletek újbóli tesztelésének lehetősége. A régió világos elkülöníthetőségének kérdése már az EVS első kitágított hullámában (1990) felmerült, majd a későbbi adatfelvételekben egyre inkább felerősödött. Talán nem túlzás úgy fogalmazni, hogy a közvéleménykutatások elsődleges eredménye éppen az, hogy a régió politikai alapú elkülönítettségének egyértelműségét viszonylagossá tették. Mindazonáltal fontos, hogy a régióban végzett survey alapú kutatások eredményeiből összefoglaljuk azokat, melyek a régió sajátosságait valamelyest kiemelik.

A WVS adatainak a „poszt-kommunista Európára" vonatkozó eredményeivel kapcsolatban Pippa Norris és Ronald Inglehart (2004, 131kk) összefoglalóan

---

[14] Csehszlovákia és Jugoszlávia regionális adatai.

megállapítják, hogy nem beszélhetünk a vallásossági adatok hullám-mozgásáról, sem valamiféle vallási reneszánszról. Az adatok ehelyett azt igazolják, hogy az állami vallás- és egyház-ellenesség lassú és egyenletes vallásosság-csökkenést idézett elő, erőteljesebbet, mint Nyugat-Európában. A fiatalabb nemzedékek körében nem tapasztalható, hogy vissza-, illetve odafordultak volna szüleik vagy még inkább nagyszüleik magasabb szintű vallásosságához. Ugyanakkor a vallási sokféleség ebben a régióban nem generálja az egyházak versenyét és ezzel a vallásosság szintjének növekedését, amit az USA adatai egyértelműen, a nyugat-európai adatok megfelelően igazolnak. A lengyel példára hivatkozva állítható, hogy a homogén katolikus társadalom vallásossága ellenállóbb a modernizációs (és szekularizációs) hatásoknak, mint a többfelekezetű társadalmak. A nemzetközi összehasonlítások arra engednek következtetni, hogy a volt szovjet blokk országaiban a kulturális és vallási változások magyarázatát az országokra jellemző egyedi változók elégségesen magyarázzák. Ezekből az eredményekből tehát az következik, hogy ugyan a régió vallási adatait minden országban befolyásolta az állami hatás, de hosszú távon az országok vallásossága nem regionális, hanem nemzeti–kulturális jellemzők mentén alakul.

Az európai vallásra fókuszáló közvéleménykutatási adatokra alapozva írta meg Tomka Miklós utolsó művét, melynek címében a vallás terjedését állítja: *Expanding Religion*. A 2009-ig rendelkezésre álló adatbázisok alapján sikerült kimutatnia néhány olyan vallásossági jellegzetességet, melyek Kelet-Közép-Európát megkülönböztetik Európa más régióitól, különösen Nyugat-Európától. Az egyik ilyen eredmény a vallás és a nyilvánosság összefüggésére vonatkozik. Nyugat-Európában sokkal több válaszadó ellenzi, hogy az egyházak nagyobb részt vállaljanak a nyilvánosság előtti szereplésből, mint Kelet-Európában. Ugyanígy azt az állítást, miszerint a vallás inkább konfliktusokat idéz elő, mint békét teremt, Nyugaton többben támogatják, mint Keleten. A nyugati válaszadók szerint az erősen vallásosak inkább hajlamosak az intoleranciára, míg a keletiek kevésbé osztják ezt a véleményt. (2011, 32) Összefoglalóan is állítható, hogy a

vallási intézményekkel szembeni bizalom Kelet-Közép-Európában általában nagyobb, mint Nyugat-Európában (2011, 50), bár az adatok azt is igazolják, hogy a keleti régió országaiban az egyházak iránti bizalom foka a rendszerváltást követő magas szintről néhány év leforgása alatt jelentősen visszaesett. Ha pedig az egyházakba és más társadalmi intézményekbe vetett bizalom foka közötti különbséget vetjük össze, akkor még nyilvánvalóbban megmutatkozik, hogy Európa keleti felén az egyházakban sokkal inkább megbíznak az emberek, mint annak nyugati felén. (59)

A Norris és Inglehart által megállapítottakkal ellentétben pedig, bizonyos mértékig más adatkombinációkat is alkalmazva, Tomka úgy látja, hogy a vallásosság mértékéről a társadalom Nyugat- és Kelet-Európában szignifikánsan eltérően gondolkodik. Keleten a vizsgált országok döntő többségében a megkérdezettek szerint a vallásosság az előző korszakhoz viszonyítva növekedett, bár a 2007-es adatok szerint ez a vélemény is csökkent. (66) Ám a régió országai között ebben a vonatkozásban is olyan nagyok a különbségek, hogy a regionális átlagokkal való érvelés nem vitatja, hanem csak elfedi a régió társadalmai közötti különbségeket. Gondoljunk csak Romániára és Csehországra, vagy Lengyelországra és a volt NDK-ra, vagy akár Szerbiára és Horvátországra. Ezen országok mindegyikében többé-kevésbé erőteljes állami vallásellenességet tapasztaltak, ám a vallásosság mértéke, illetve a vallási intézményekkel kapcsolatos vélemények legalább annyira eltérnek egymástól, mintha nem is ugyanabba a régióba tartoznának.

Ugyanezeket a megállapításokat támasztják alá az ESS eredményei is, miszerint a kelet-közép-európai régió a vallási változók mentén nehezen vagy inkább sehogysem különíthető el Európa más régióitól. Bár a vallásosság, illetve a vallási közösséghez tartozás mértéke elsősorban katolikus felekezeti dominanciájú országokban jellemző (Lengyelország, Írország), ezekben éppen úgy található kelet-közép-európai, mint más régióhoz tartozó ország, akár a többi, vallási szempontból alacsonyabb státusú országcsoportban is. Az elemzések

megkülönböztették a vallás-elhagyók csoportját a valláshoz sohasem tartozottak csoportjától, *first and second generation belonging* elnevezéssel illetve ezeket. A két csoport aránya által kialakult európai országlista szintúgy regionális relevancia nélkül tartalmazza az országokat. A legnagyobb arányt felmutató négy második generációs ország Észtország, Csehország, Svédország és Belgium, a legkissebbeket felmutatók pedig Törökország, Lengyelország, Írország és Görögország. Ezek az országok sem felekezeti, sem történeti, sem politikai berendezkedésüket tekintve nem sorolhatók egy csoportba.

A szerzők tanulmányuk második részében felvetik a kérdést, hogy a nyert adatok alapján milyen társadalmi háttérváltozók magyarázzák a vallási elkötelezettség változatait. A kérdés hátterében az az elméleti felvetés áll, amit szekularizációs tézisként tárgyal és szűnni nem akaró hévvel vitat a szociológia, miszerint a vallási és politikai döntések egyre inkább individualizálódtak, vagyis a személyes döntés területére kerültek. Ennek következtében csökken a társadalmi háttérváltozók magyarázó ereje. Miközben számos tanulmány igazolja a társadalmi változók jelentőségének a csökkenését, mások ugyanakkor kimutatják ezek folyamatos és erős hatású jelenlétét. Hipotetikus feltételezésként állítható, hogy az alacsonyabb vallási elkötelezettséget mutató országokban a társadalmi háttérváltozók magyarázó ereje is csökken. Az elemzések eredményei azt mutatják, hogy a nők erőteljesebben vallásosak, és ez az összefüggés a déli és az északi országokban még nyilvánvalóbban megmutatkozik. A kor változója mentén evidens, hogy az idősebbek mindenütt vallásosabbak a fiatalabbaknál. Ugyanakkor az iskolázottsági szint változójának hatása nem mutat egyértelmű képet. Az alacsonyabb képzettségi szint némely országban alacsonyabb, másutt magasabb szintű vallásossággal párosul. Az értelmezés nem lehetséges az adott országok oktatási rendszerének egyedi elemzése nélkül. A lakhely változójának hatása (10 ország kivételével – ami azért mégis a vizsgált országoknak több mint egyharmada!) abba az irányba mutat, hogy minnél inkább urbanizált és indusztrializált a lakhely, annál alacsonyabb a vallásosság. Bár a társadalmi

háttérváltozók magyarázó ereje nem hozott egyértelmű eredményeket a vallásossági szint megértésében, különösen azért nem, mert az alapul vett vizsgálat adatai egy lekérdezésből származnak, s megalapozzák a vizsgált országok tipizálásának lehetőségét. A legmagasabb szintű a magyarázó erő Írország, Görögország és Portugália, a legalacsonyabb Svédország, Magyarország, Hollandia, Dánia, Egyesült Királyság, Németország és Csehország esetében.

Végül ha a válaszolók értékrendje és a vallásossága közötti összefüggést vizsgálták, szintúgy arra jutottak, hogy összesen két változó mutat egyértelmű összefüggést a vallási elkötelezettséggel: a konzervativitás és a társadalmi intézményekbe vetett nagyobb bizalom. Ezen összefüggés mentén az egyes országok szintén nem különíthetők el különböző csoportokba.

Még számos további survey alapú vizsgálatot elemezhetnénk, mindegyik inkább többé, mint kevésbé arra a megállapításra jut, hogy a rendszerváltás előtti múlt csak részben magyarázza a kortárs vallási adatokat, továbbá ugyan vannak regionális jellegzetességek, ám ezek korántsem jelentik a régió olyan erős kontúrját, mint amelyet a politikai alapú besorolás képviselt, illetve sejtetett.

Régiómarkerek

Az eddigiekben megpróbáltam a kelet-közép-európai régiót többféle társadalomtudományi megközelítésben meghatározni. Ebben a munkában az interdiszciplinaritás követelményein túlmenően végig az a cél vezetett, hogy olyan specifikumokat sikerüljön kidolgozni, melyek nemcsak néhány évtized vagy akár pusztán a rendszeváltást követően jellemzik a régió társadalmait, hanem ennél sokkal hosszabb történelmi múltra tekintenek vissza. Befejezésül a legfontosabb jellegzetességeket próbálom összefoglalni, amelyek ezt a régiót a világ, illetve akár csak Európa egészének szempontjából sajátossá teszik, amelyek által az itt élő társadalmak beazonosíthatók. Erre utal a fejezet címében a molekuláris biológiából kölcsönzött „marker” kifejezés. A vallást, a vallási

változásokat a társadalom egyik dimenziójának tekinti a vallástudomány. A kelet-közép-európai vallási változások értelmezéséhez a vizsgált társadalmakban meg kell tudni jelölni azokat a markereket, melyek sajátossá teszik ezt a régiót, s melyekre vonatkozva a regionálisan érzékeny vallástudomány vizsgálhatja a társadalom vallási dimenziójának jellegzetességeit és ezek változásait. Az első marker az átmenetiség versus stabilitás, a második a gyarmati versus szuverén állami státus, a harmadik pedig az etnikumok s nyelvek sokfélesége. Eredményeink szerint ezek a legfőbb jellegzetességek és egyben a legjelentősebb régióspecifikus kihívások, melyek a régió társadalmainak dinamikáját alakítják, és amelyek értelmezése eminens társadalomtudományi feladat, s így értelemszerűen vallástudományi is.

Átmenetiség – krízis és ami utána következik

A kelet-közép-európai régiót az 1990-es fordulatot követően elsősorban az átmenetiséggel jellemezték a szociológusok, közgazdászok, politikusok. Közvetlenül az átmenet után a régió társadalmai valóban azzal a hatalmas kihívással szembesültek, hogy úgymond a szocializmus egypártrendszere és a párt által irányított gazdasága (command economy) után a demokrácia többpártrendszerére és a piacgazdaságra térjenek át. Ebben a kezdeti szakaszban kétségtelenül a régió legfontosabb jellegzetességének ezt az átmenetet tekinthetjük. Az országok többségében az átmenet azonban strukturális vonatkozásokban lezártnak tekinthető. A demokrácia alkotmányos és politikai alapintézményei kiépültek, az állam sok tekintetben kivonult vagy kikényszerült a piaci viszonyok irányító pozíciójából. Ebben a strukturális értelemben tehát az átmenetet befejezettnek kell tekintenünk. Ha a régiót továbbra is az átmenet attribútumával kívánjuk fémjelezni, akkor az átmenetnek más tartalmait értjük alatta: a poszt-szocialista demokráciát és piacgazdaságot, azoknak a sajátosságoknak összességét, melyek a demokrácia és a piacgazdaság egyetemesnek tételezett elemei regionális sajátosságait mutatják. A rendszerváltást követő húsz esztendő azonban a régiótól függetlenül olyan

változásokat, kríziseket termett, melyek az átmenetet globális jellegzetességgé tágították. A kelet-közép-európai régió legfőbb kortárs jellegzetességeinek bemutatásakor az átmenet fogalmával kapcsolatos jelentős eltolódást figyelembe kell venni, ha ezekre tekintettel keressük a régió kortárs vallási változásait adekvátan értelmező elméleti kereteket.

Állami szuverenitásigény a hegemóniák szorításában

A régió mai államalakulatainak, köztársaságainak ezer esztendős előtörténetében az állami szuverenitás vonatkozásában három típust különíthetünk el. Az elkülönítés kritériuma az önálló államalakulat formális meglétére szorítkozik. Vagyis nem vesszük figyelembe az egyes országok történetének részleteit, s nem leszünk tekintettel a történet auto- és heterointerpretáció diskurzusára. Pusztán a lehető legformálisabb kritériumokra támaszkodva állíthatjuk, hogy az első típust a hosszú szuverenitás, a másodikat a hosszú szuverenitás-hiány, míg a harmadikat a rövid szuverenitás jellemzi. Az első csoportba tartozik Lengyelország, Litvánia és Magyarország; a másodikba Albánia, Bulgária, Csehország, Horvátország, Szerbia; a harmadikba pedig Bosznia-Hercegovina, Észtország, Lettország, Macedónia, Montenegró, a volt NDK, Románia.

Ha ugyanebből a szempontból csak a XX. századra koncentrálunk, akkor látható, hogy a II. világháború előtt is a szuverenitás-hiányos jelleg erősödött, amely a térségnek a háborút követő szovjet zónához való kapcsolásával szinte teljessé vált. A II. világháború utánra már csak két csoportot lehet elkülöníteni, a szuverén és a nem szuverén államokét. Az elsőbe tartozik Albánia, Észtország, Lengyelország, Lettország, Magyarország és Románia; a másodikba pedig a Jugoszláviához tartozó tagköztársaságok és Csehszlovákia. A háborút követően az állami szuverenitás tekintetében a formálisan megőrzött és a formálisan is hiányzó szuverenitás között tehetünk különbséget. Az első csoportba azok az országok tartoznak, melyek önálló államfővel és parlamenttel rendelkeztek, jóllehet a moszkvai vezetésnek kiszolgáltatottan, a másik csoportba pedig azok,

melyek szovjet tagköztársaságokká lettek. Külön csoportot alkotnak Jugoszlávia tagköztársaságai, melyek Jugoszláviaként önálló államalakulatot képeztek, és a moszkvai vezetés vonatkozásában más szatellita államoktól eltérő politikai viszonyokkal rendelkeztek.

A mai önálló államok szuverenitás-történetéből kiindulva a megrajzolt kép azt mutatja, hogy a térség mai államalakulatait helyesebb a szuverenitás hiányból a szuverenitás felé törekvő államoknak tekinteni. A térség országait elsősorban ez jellemzi, a közöttük való különbség abban áll, hogy milyen hosszú ideig nélkülözték a már megszerzett szuverenitást. Ezek a különbségek elsődleges indikátorai a publikus vallási folyamatok értelmezésének.

Vákumkezelés

A régió társadalmai tehát a maguk módján, vagyis történelmi hagyományaik és társadalmi összetételük mentén kezelik a rendszerváltást és az azt követő időszakot. Bármennyire el is tértek egymástól az átmenet egyes elemei, radikalitásukat, eszközeiket és következményeiket tekintve a régió régi és új államai közösek abban, hogy a nyert, illetve visszanyert szabadság viszonyai között meg kell birkózniuk a társadalom számos területét érintő legalapvetőbb kihívásokkal. Az átmenet szinte az első pillanattól kezdve igazolta, hogy nem lehetséges valamely sikeres és bevált politikai és gazdasági modellt átvenni, hanem a társadalmi intézmények strukturális átalakításához ezek ismeretében ugyan, de saját megfontolások és erőforrások birtokában kell hozzálátni. A rendszerváltás előtti számos területen hibásan és ellentmondásosan működő politikai és gazdasági rendszer mégis rendszert jelentett, megfelelő hálózatokkal, rutinokkal, megértésekkel. Ezek lebomlása a társadalmakat abba kényszerítette, hogy maguk építsék ki a szabadság értékeinek megfelelő rendszerüket. A korábbi rendszer összeomlása nagy sebességgel zajlott, az új rendszer kiépítése ellenben lassú. A rendszerváltást közvetlenül követő időszakban még csak a korábbi struktúrák és a társadalomszervezési logika hiánya okozta vákum

nehezedett ezekre az országokra, ezt követően azonban konfrontálódniuk kellett a társadalom működtetésének sokrétű nehézségével. „Az új rezsimeknek – írja a Sage Handbook of Comparative Politics (2009) – nem az volt a fő problémájuk, hogyan távolítsák el az előző rendszer elitjét a hatalomból, hanem sokkal inkább az, hogy hogyan kezeljék az ezt követően beálló vákuumot." (322)

A rendszerváltás időszakában – melyet bizonyos országoknál akár az 1980-as évektől kezdve elemezhetünk – a régió társadalmai egymástól egyre inkább eltérő úton kezdtek járni, ugyanakkor a változás folyamatában mindegyiküknél megfigyelhető két szakasz. Az első szakasz végét az első szabad parlamenti választás zárja le, a második voltaképpen napjainkig tart. Ha a változás dinamikáját a parlamenti pártok jellegzetességei mentén vizsgáljuk, akkor az első szakaszban a pártok tagjainak jelentős hányada lényegében még a korábbi egyetlen párt köpönyegéből bújt elő.[15] Az érdemi politikai sokféleséget a második szabad választás jelenítette meg inkább, amikor a választók már közvetlen tapasztalatokra alapozhatták a parlamenti demokrácia működési logikáját, valamint a pártok választási ígéretei és parlamenti működése közötti eltéréseket. A második szakasz pártjait Balogh László hat csoportba osztja regionális nemzetközi összehasonlításában. (2012) Anélkül, hogy csoportosítását részletesen bemutatnám, az egyik legszembetűnőbb eredményére fel kell hívni a figyelmet. A hat pártcsoport Balogh elemzései alapján a következő: történelmi szociáldemokrata, szociálliberális, liberális, nemzeti keresztény konzervatív, radikális nemzeti és etnikai nemzeti. A csoportok két vezérkifejezésére koncentrálva látható, hogy a szociális és a nemzeti megjelölés egy kivételével mindegyiknek fő ismérvét takarja, miközben a liberális jelző csak egy csoportban fordul elő, a zöld pedig teljességgel hiányzik. Erre a jellegzetességre a későbbiekben még visszatérek. Itt csupán annyit szükséges leszögezni, hogy a váltás közvetlen szakasza után egy másik szakasz következik. Az ebben

[15] Ezt állapítja meg Niederhauser Emil is 2001-es munkájában: a pártok sokasága lényegében utódpárt – állítja. (323)

kialakuló parlamenti és egyéb rendszereket már nem az első szakasz logikája mentén esélyes adekvátan értelmezni.

Kelet-Közép-Európa vége?

Azt az eredményt, melyet a vallásosságról gyűjtött survey alapú megközelítések mentén szerezhettünk a régió koherenciájára és homogenitására vonatkozóan, az összehasonlító politikatudomány eredményei is alátámasztják. E megközelítés egyik jelentős képviselője, King a posztkommunista tapasztalat sokféleségéről ír, egyértelmű, bár implicit utalással Wiliam James Varieties-ére. (Charles King 2010) Fejtegetéseinek és példáinak egyértelmű üzenete az, hogy az iménti kérdést, miszerint az összehasonlító politikatudomány képes-e érdemben hozzájárulni a térség társadalmainak jobb megértéséhez, igennel válaszolja meg. A mai több mint húsz volt kommunista ország 1990-ben mintegy egyszerre lépett át a totális demokráciát és tervgazdaságot a demokratikus többpártrendszertől és piacgazdaságtól elválasztó árkon, ám az átalakulás folyamatának kezdetétől fogva s azt követően egyre nyilvánvalóbbá vált, hogy egymástól milyen eltérő utat járnak be az új politikai keretek között. Többségükről el kell mondani, hogy a néhány éllovas országhoz viszonyítva a megkésettség állapotában vannak. Az is érzékelhető, hogy bizonyos világindexek szempontjából ezek a társadalmak kedvezőtlen pozíciót kapnak. A Transparency International Corruption Perceptions Indexe szerint az országok döntő többsége a lista alsó felén helyezkednek el, ahol az átlagnál korruptabb országok vannak, például Kolumbia vagy Uganda. Ugyanakkor a térség északi országai a felső 50%-ban találhatók, Lettország kivételével. Ezek a jellegzetességek, különösen az országok közötti jelentős különbségek még erőteljesebben vetik fel a kérdést, vajon a közös politikai és gazdasági kiindulás után mégis miként lehetséges, hogy egymástól ilyen eltérő fejlődési utakat járnak be ezek a társadalmak. E kérdés elemzéséhez az újabb kutatások három közös jellegzetességgel láttak hozzá. Először is az átalakulás intézményes dimenziójának kutatásakor nem csupán az intézmények formális átstrukturálódását kell elemezni, hanem azt is, hogyan ágyazódik be ez

az átalakulás a konkrét (poszt)kommunista társadalom folyamataiba. Másodszor az újabb kutatások több figyelmet szentelnek a stabilitásnak és az államhatalomnak, valamint az informális kapcsolati hagyományok hatásának, melyek végső soron akár az egész reformfolyamat kerékkötői lehetnek. Végül a kutatások erőteljesen érdeklődnek az identitás-problematika etnikai újjáéledése iránt, amely az 1980-as évektől egyre erősödik. (88)

E megközelítések figyelembevételével a tranzitológus elemzők arra a megállapításra jutnak, hogy a nyugati viszonyok között kifejlesztett intézményszervezési és működtetési kultúra posztkommunista adaptációja gyakorta elakad az atomizált társadalom, a gyönge civil társadalom és az ún. „kommunista mentalitás" továbbélése miatt. Végső soron azonban az a kérdés merül fel, hogy milyen értelemben lehet egyáltalán „Kelet-Európáról" beszélni az összehasonlító politika megközelítéseinek szempontrendszere alapján. Jordan differenciált álláspontja szerint – bizonyos értelmezési hagyományok folytatásaként, illetve néhány, a régióra általában jellemző közös ismérv miatt, mint pl. az alacsonyan fejlett civil társadalom – még jelen lesz a régiónak mint olyannak az analitikus szerepe, ám az idő előrehaladtával ez a szerep jelentősen csökken. A fiatalabb kutatónemzedék már eredményesen talált e közös múlttól független elemzési megközelítéseket, melyekkel a régió végét nem csupán elővételezik, hanem magától értetődőnek tekintik. (102)

Amire ez a friss megközelítés jutott, azt jelezte előre Niederhauser Emil is 2001-ben megjelent munkájában, melynek utolsó fejezetében feltette a kérdést a Kelet-Közép-Európa régió önálló jellegének megmaradásáról. A rendszerváltással, illetve az azt követő radikális átalakulással a régiónak bizonyos értelemben vége lett, helyesebben a régió egyik hosszan tartó fejlődési szakasza lezárult – írja. (320) A jövőre nézve pedig azt a lehetőséget vetítette előre, hogy „néhány évtized múlva Kelet-Európát már senki nem fogja emlegetni, mert addigra beolvad az Európai Unióba, és csak Oroszország marad külön mint eurázsiai nagyhatalom". (327)

Befejezés és kitekintés

A kelet-közép-európai régió több megközelítésű leírása elsősorban azt a megállapítást húzza alá, illetve emeli ki, miszerint akár távolra tekintünk történelmében, akár közelebbre, akár a ráható külső hegemóniákat vesszük figyelembe, akár belső tagoltságait, néhány jellegzetesség mentén e régió továbbra is elkülöníthető marad Európában. A nyugati, keleti és déli nagyhatalmi befolyások abroncsa megengedi, hogy ezt az ütköző zónát a maga etnikai és nyelvi sokféleségével, a benne foglalt országok történelmi másságával együtt egy régiónak tekintsük. Legfőbb jellemzői közé tartozik az átmenetiség, ami belső strukturálódását és a három hegemóniához való viszonyulásának váltakozó jellegét jelenti. Ebből az átmenetiségből és fluiditásból fakadóan jellemzi a struktúrák és a történelmi, nemzeti hagyományok kiemelt jelentősége. Az 1990-es politikai, gazdasági fordulat és struktúraváltás voltaképpen nem okozta, hanem csak felerősítette és szembeötlővé tette a régióra jellemző permanens átmenetiséget. Amit ma a régió társadalmaiban tapasztalni, annak megértéséhez ezeknek a nagyobb ívű folyamatoknak a tudatosítása szükséges, sőt elengedhetetlen. Ha pedig a régió kortárs vallási viszonyait szándékozzuk értelmezni, akkor szintúgy ezekre a régióspecifikus folyamatokra és jellegzetességekre tekintettel kell megtalálni az adekvát értelmezési kereteket.

Vallástudományi vizsgálódásom tárgya tehát az ilyen értelemben felfogott kelet-közép-európai régió. A fentiekkel remélhetőleg sikerült bemutatni azt a régióhermeneutikát, amelyet a továbbiakban biztos alapnak tekinthetünk, amelyre vonatkoztatva feltehetjük a kérdést, hogy ennek a régiónak a vallástudományi megértése milyen adekvát elméleti keretek mentén lehetséges. A régióra való koncentrálás néhány további vonatkozást is implikál, melyekre a következőkben részletesebben is ki kell térni. Az első az államhatárok, illetve a nemzeti határok relativizálása. A régió országainak, tagállamainak megértéséhez a régióspecifikus sajátosságok és trendek megértéséből vezet az út. Egyik állam története, illetve egyik társadalom sajátos viszonyai sem képezhetik a mércét,

hogy ahhoz viszonyítsuk a többit. Inkább fordítva, a regionális történelmi és kulturális folyamatok, melyek közé a ritkábban figyelembe vett vallásiak kiemelten tartoznak, képezik a kiindulási alapot, amelyhez viszonyítva egy-egy országra vagy országcsoportra közvetlenül is rátekinthetünk. Egy további implikáció a régió vallási dimenzióinak vizsgálatához illő elmélet kiválasztásának szempontja. Abban az esetben, ha a kelet-közép-európai régiót a fentiek alapján jellemezzük, akkor ezzel egyben leszögezünk egy jelentős választási kritériumot is, amely az adekvátnak tekinthető értelmezési keretek kiválasztására vonatkozik. Olyan valláselméletek tekinthetők relevánsnak, melyek kiemelten foglalkoznak a régió legfőbb jellegzetességeivel, akkor is, ha felvetésük nem a régió tapasztalati hátterében történt. A valláselmélet számtalan értelmezési keretet kínál az emberi valóság diakron és szinkron értelmezéséhez egyaránt. Ahhoz, hogy a régió vizsgálatához alkalmazott elméleti keret kiválasztása ne legyen önkényes, a régió legfőbb trendjeihez illő elméletet választhatjuk csak. Az első elmélet, melynek bemutatása a következő fejezet célja, eredeti felvetése szerint nem tárgyalja központi elemként a régió legfontosabb jellegzetességeit. Csak továbbfejlesztett változatában válik alkalmassá számunkra, hogy ezt a régiót elemezzük általa. Mégis szükségesnek látom a szekularizációs elmélet eredeti változatának is a tárgyalását, egyrészt, hogy a továbbfejlesztett változatát pontosan értsük, másrészt, mert a vallás társadalomtudományi vizsgálatának ez olyan jelentőségű és olyan általánosan alkalmazott elmélete, hogy egy ilyen tárgyú mű nem nélkülözheti ennek bemutatását. Ebben az első, bevezető fejezetben beláthattuk, hogy a régió megalkotott kulturális valóság, a következőkben pedig arra jutunk majd, hogy a vallás is megalkotott valóság. Annyi vallás, ahány elmélet,[16] s a régió vallási dimenzióit olyanoknak látjuk, amilyeneknek a régió elemzésére alkalmas elméletek megmutatják.

---

[16] Az önmagában való vallás (sui generis) felfogásáról és ennek kritikájáról részletesen tárgyaltam egyik korábbi könyvemben. (Máté-Tóth 2013, 82kk)

A SZEKULARIZÁCIÓ ÉS AMI UTÁNA KÖVETKEZIK

Bevezető megfontolások

A vallási változásokkal kapcsolatos szociológiai megállapítások általában a szekularizáció kifejezésével összekapcsolva olvashatók a szakirodalomban és nem kisebb mértékben különböző publicisztikákban, melyek a közgondolkozást sokkal inkább befolyásolják, mint a szakszerű megnyilatkozások. Aligha vitatható, hogy a vallási változásokkal kapcsolatos szakmai megközelítésekben az elmúlt fél évszázadban a szekularizáció terminus technicusa s még inkább az ezzel jelölt elméleti keret a legelterjedtebb. A vallási változásokkal kapcsolatos művek ezért nem kerülhetik meg, hogy összefoglalják, véleményezzék ezt az elméletet, értékeljék különböző dimenzióit, egyéni hangsúlyokat téve és saját bírálatokat is megfogalmazva. A kelet-közép-európai régió vallási dimenzióit értelmező elméleti megközelítések bemutatását én sem kezdhetem mással, mint a szekularizációs tézis bemutatásával. Erre az is kötelez, hogy az érintett régió vizsgálatában is ez a megközelítés az uralkodó.

A szekularizációs tézis[17] – vagyis az az elméleti keret, amit így jelöl a szociológia – és az erről értekező szakirodalom szinte áttekinthetetlen, a felvetés maga pedig a vallásszociológiában a legjelentősebb elméleti keretnek tekinthető, még akkor is – amint a továbbiakban látni fogjuk –, ha a vele kapcsolatos viták egyik általánosságban elfogadott eredménye éppen az eredeti tézis elméleti és gyakorlati tarthatatlanságát jelenti. A vallástudományi érdeklődés a hatvanas évektől kezdve foglalkozott behatóbban annak a megfigyelésnek a magyarázatával, miszerint az európai országokban csökken a vallás követőinek száma. Ekkoriban szinte kizárólag a nyugat-európai országokra terjedhetett ki a figyelem, hiszen a témára vonatkozó adatgyűjtést a kelet-európai országokban csak a hetvenes évektől kezdve lehetett a szociológiai szakma kritériumainak

---

[17] Az alábbiakban a szekularizáció elméletét részben „tézisként" aposztrofálom, részben „paradigmaként". Az utóbbi kifejezést akkor használom, amikor a tézis általános érvényességét akarom kiemelni.

megfelelő eszközökkel elvégezni. Ebben először csak Magyarországra, később a régió számos országára nézve Tomka Miklósnak elévülhetetlen érdemei vannak. Az eredeti szekularizációs tézis megfogalmazásához Bryan Wilson (Wilson 1966) és Peter L. Berger (Berger 1967) felvetései vezettek. Eszerint a szekularizáció a modernitás folyamatainak természetes velejárója, ha a világ hagyományosan vallási legitimációja a modern ember számára folyamatosan elveszíti plauzibilitását. Ezt a tézist, amely a szociológiában hihetetlen gyorsasággal terjedt és máig ható vitákat indukált, Thomas Luckmann (Luckmann 1967) szinte azonnal erőteljesen megkritizálta, és „modern mítosznak" nevezte, jóllehet kritikájában elsősorban nem is a vallási kötődés csökkenésének tényét, hanem a tézisben alkalmazott vallásfogalom szűkösségét kifogásolta. Álláspontja szerint vallási privatizációról kell inkább beszélni, amely során az emberek elveszítik a vallás intézményes dimenziójával fenntartott kapcsolataikat, de a vallás más dimenzióit tekintve továbbra is vallásosak maradnak. Luckmann vallásfogalma, amely minden élőlény önmeghaladását (transzcendálását) jelenti, ugyanakkor túlságosan tágra sikerült, ám a vallás társadalmi és személyes életben elfoglalt jelentőségében beállott változások értelmezéséhez eredendően hozzájárult, és a „klasszikus" szekularizációs tézis innovatív kiegészítőjévé vált.

A szekularizáció fogalmának értelmezése körüli, gyakorlatilag áttekinthetetlen vita részben arra vezethető vissza, hogy milyen vallás- és kereszténység-fogalomból indulnak ki a szerzők. Ha a funkcionális vallásdefiníciót helyezik előtérbe, akkor inkább a vallás társadalmi funkcióváltozásairól beszélnek, amelynek egyik alapdimenziója a vallás privatizációja, és a vallási intézmények társadalomra és kultúrára gyakorolt hatásának csökkenése. Ebben a funkcionális értelemben nem lehet szó teljes szekularizációról, elvallástalanodásról, hiszen a társadalomban számos dimenzió azonosítható vallási funkcióként. A szubsztanciális vallásfelfogás esetében, amely a vallási tartalmak társadalmi jelenlétét és megvallását ragadja meg, kétségkívül megállapítható a vallási tudat és a vallási elkötelezettség változása, sok esetben csökkenése. Günter Kehrer

tübingeni vallásszociológus felveti, hogy a szekularizáció fogalmát vallásgazdaságtani értelemben lehet előnyösen operacionalizálni. Ezt a megközelítést követve akkor beszélhetünk szekularizációról, ha a kulturális össztermékben a vallási termékek és szolgáltatások aránya csökken. (Kehrer in MLR III. 233)

Az általában elfogadott és széles körben alkalmazott tézis vitája a kilencvenes években új lendületet kapott. Elsősorban amerikai kutatók hívták fel a figyelmet arra, hogy az európai folyamatoktól eltérően a vallás Amerikában egyháziasul, s őket követve más, európai kutatók is felfigyeltek a különböző vallási tevékenységek intézményesülésére Amerikán kívül is. Ez az érdeklődés még mindig megmaradt a keresztény vallás keretein belül. A szekularizáció kifejezéssel megjelölt folyamatoknak nem-keresztény vallások által dominált társadalmakra vonatkozó vizsgálata az ezredforduló után indult meg komolyabban.

A továbbiakban a szekularizációs tézist és annak vitáját abból a szempontból mutatom be, hogy milyen folyamatok megfigyelésére és értelmezésére nyújtott lehetőséget a kelet-közép-európai kulturális régióra vonatkozóan.[18] Régiócentrikus vizsgálódásom számára fontos Hartmut Lehman megállapítása, aki a témára vonatkozó nemzetközi szakirodalmat, különösen annak történeti tematikáját átfogóan ismeri, és számos releváns publikációjában referálja. Véleménye szerint azokat a társadalmi–vallási folyamatokat, amelyekre a szekularizáció és más rokonértelmű fogalmak utalnak, a kérdések súlyának megfelelő szinten csak akkor lehet leírni, ha „szert tehetünk a vallások régiókra tagolt precíz és átfogó európai topográfiájára". Ebben a vallásrajzban nemcsak a keresztény vallás folyamatait kell figyelembe venni, hanem más vallásokét is, az ún. új vallási jelenségeket szintúgy, s mindezt minden területen beágyazni a

[18] Ebben a regionális vonatkozásban az alábbiak kiegészítik Tomka Miklós: *A vallás a modern világban. A szekularizáció értelmezése a szociológiában* c., 2012-ben megjelent művét, amelyben a szerző az elmélet részletes bemutatását végezte el, de az említett régióra vonatkozóan nem tett behatóbb állításokat.

történelmi összefüggésekbe. „Csak ilyen analitikus keretek között lehetséges a különböző szekularizációs döntések hatásait érdemben értelmezni és ezeknek a társadalomra vonatkozó következményeit elemezni.” (RGG VII, 778) Lehmann iménti ajánlását követve két feladat áll előttünk. Egyrészt árnyaltan meg kell vizsgálni és be kell mutatni, hogy a gazdag szakirodalom alapján saját gondolatmenetünk számára mit tekintünk megbízható elméleti alapnak. Másrészt a regionális sajátosságokra koncentrálva azt kell megvizsgálnunk, hogy a szekularizációs tézist milyen értelemben és eredményekkel alkalmazták a kelet-közép-európai régióra. Már most kijelenthető, hogy e régió 1990-et követő folyamatai alátámasztani látszanak az eredeti tézis szigorú állításának kritikáit, de legalább is árnyalják azt. Sőt tovább lépve azt is láthatjuk, hogy a régió társadalmi változásainak vallási dimenzióit csak részlegesen lehet a szekularizációs paradigma alapján értelmezni.

Először áttekintem a szekularizáció különböző fogalmait, majd az eredeti tézis korrekcióját. Néhány kitérőt is szükségesnek látok, részben a globalizáció hangsúlyozását, részben a szekularizáció (és a szekularizmus) teológiai dimenziót, valamint a téma jelenlétét a magyar nyelvű szociológiai szakirodalomban. Második lépésben – miután néhány saját elméleti és kontextuális felvetést is megfogalmazok a tézis alapelemeire vonatkozóan – a régióra koncentrálva teszek egyfajta összefoglaló értelmezési kísérletet.

A szekularizáció fogalmai

A „szekularizáció” fogalmát több tudomány is alkalmazza, mindegyik a vallás és a kultúra összefüggésrendszerében. A fogalom mindig valamilyen folyamatot ír le, amely az egyik jól körülhatárolható kiindulópontból egy másik, hasonlóan jól megrajzolható pontba tart, illetve a kettő közötti mozgás befejezett tényét rögzíti. Az alábbiakban a legfontosabbnak tartott tudományok, illetve tudományterületek „szekularizáció” fogalmának alapelemeit mutatjuk meg, illetve azt a jellegzetes megközelítést, amit alkalmaznak. Ezzel a bevezető

fogalomtisztázással az a célom, hogy a gyakorta differenciálatlanul használt kifejezést a maga sajátos és sokrétű tudományos szövegkörnyezetébe helyezzem, mert ez feltétele annak, hogy bármely kulturális folyamatot e fogalom segítségével korrekt módon elemezhessünk. Lássuk először a kifejzés etimológiáját, majd a különböző nyelvekben az eltérő jelentésárnyalatait.

A szekularizáció kifejezés a latin *saeculum* főnévre vezethető vissza, amely korszakot jelent, majd a középkori latinban evilágot, amely időleges, szembeállítva a túlvilággal, amely időtlen: *aeternum*. A középkori világkép és társadalmi rendszer két részre volt osztva, amely részben Szent Ágonstonra *(De civitate Dei)* vezethető vissza. A kozmosz egyik területe vagy dimenziója a szent, a másik a világi. A kettő között az egyház szentségi karaktere és szentségei közvetítenek. Az egyházi és a világi közötti különbségtétel a regula által szabályozott közösségben élő (szerzetes) és a világban élő (egyházmegyés) papok közötti lényeges eltérésben is megnyilvánult.

Az angol és a francia nyelvben a latinra alapozva a *secularization*, ill. *sécularisation* fogalmat használják. A németben különbséget lehet tenni a *Säkularisierung* és *Säkularisation* fogalmak között, bár a jelentésmezők között átfedések vannak, és a szóhasználat sem tekinthető következetesnek. Míg az első a vallási szférából a világi szférába történő átmenetet, státusváltást jelenti személyre, épületre, jogra, hatalomra vonatkozóan, addig az utóbbi történelmi, szociológiai és politikai értelemben a vallás társadalmi hatásának csökkenését. Fontos talán emlékeztetni, hogy a fogalom történetében az első jelentés volt az általános, és csak a XIX. század elejétől válik a kánon- és vallásjogi fogalom szellemtörténeti, társadalom- és történelemértelmező kulcsfogalommá. Az újkori filozófiatörténetben Hegelre kell utalnunk, aki filozófiájával elindította azt a folyamatot, melynek révén a szekularizációt általános érvényű történelmi folyamatként fogják fel. Filozófiai alapkoncepciójának megfelelően szakítani akart a felvilágosodás történelmi gondolkodásával és a kritikai idealizmus normatív etikájával. Ennek érdekében a kulturális folyamatok mélyebb értelmezésére tett kísérletet, miszerint a

világtörténelem az abszolút szellem önfelismerésének és megnyilatkozásának dialektikus folyamata. Ebben a folyamatban a kereszténységnek kiemelt szerepe van, mert benne valósul meg legmagasabb fokon a fogalom és a valóság. Ennek a szerepnek a kereszténység csak akkor felel meg, ha sem nem oldódik fel a világban, sem nem áll vele szemben tagadólag. Ez Hegel rendszerének értelmében a protestantizmusban valósult meg, ahol létrejött az abszolút szellem igazi világgá válása (szekularizációja). Hegel számára tehát e fogalom a szellemfilozófiai evolúciós séma tartozéka. Erre a logikára alapoz a későbbiekben Feuerbach és Marx, akik szerint Hegel nem vezette végig saját gondolatmenetét. Csak ahol a teológiai örökség és gondolati mozzanat teljes mértékben kiűzetik a történelemértelmezés, illetve -alakítás folyamatából, ott ismerhető fel a valóság a maga teljességében. Ezáltal Hegel történelemértelmező kategóriája valláskritikai, emancipatorikus kategóriává formálódott, amely a XIX–XX. század fordulójától a modernség társadalom- és kultúraértelmező kulcsfogalmává lett, melyre a továbbiakban részletesebben is kitérünk. (TRE 29, 603kk) E rövid filozófiatörténeti utalás után visszatérhetünk a fogalom jelentésének további vizsgálatára, amely történetét tekintve először az állami egyházjogban szerepel.

Állami egyházjog

A szekularizáció fogalmát történeti megközelítésben először alkotmányjogi értelemben használták. Az egyházi tulajdonnak állami tulajdonba kerülését, illetve az egyházi személyek (helyesebben felszentelt vagy fogadalmat tett személyek) polgári státusba történő visszakerülését jelölték vele. Az ilyen értelemben vett vallási státusváltás a vagyontárgyakra vonatkozóan többnyire az egyház akarata ellenére történt, bár a különböző korszakokban nem ugyanabból a világi hatalmi indíttatásból. Tóth Tihamér szekularizációról szóló művében egy egész sor olyan esetet sorol fel, melyek közös jellemzője, hogy nem az egyház ellen irányult szekularizációról, hanem a királyi kincstár szorult helyzetének átmeneti orvoslásáról vagy egyes, a trónnal szemben nem eléggé lojális magatartást tanúsító püspökök megbüntetéséről volt szó. Ugyanakkor azt is

kiemeli, hogy az egyházi vagyontárgyak nem önkéntes szekularizációja mindenkor a hatályos törvények ellenében történt, melyet az uralkodók többsége előbb-utóbb el is fogadott, és ennek értelmében tette jóvá korábbi törvénysértését. (Tóth 1935 [1914], 135–139)

A finomabb hangolású fogalomtisztázás érdekében szükséges különbséget tenni a fenti értelemben vett szekularizáció – amely tehát nem érinti az egyház vagyontárgyaira vonatkozó elfogadott jogigényét – és a szekularizáció mint a modern állam keletkezésének folyamata között, amely révén az *imperium* és az *ecclesia* alapvető egysége fokozatosan felbomlik. Ez utóbbi folyamat az ún. konstantini fordulathoz mérhető, csak ellenkező irányú. Ebben a folyamatban az állam egy vallásilag nem kötött rendező faktorként lép fel, miközben a vallás egyre inkább a magánélet területére kerül. (Cancik, Gladigow és Laubscher 1988–1993, V. 9–20, Lübbe 2003 [1965])

Az egyházi vagyon visszavételét először 1648-ban, a harminc éves háborút követően, a vesztfáliai béketárgyalások (1648) idején nevezték szekularizációnak, amely egyházi birtokokat érintett. Angliában VIII. Henrik oszlatott fel kolostorokat, amely szekularizációs lépés volt. Régiónk szempontjából külön jelentősége van a jozefinizmusnak, melyet bizonyos megszorításokkal a kommunista egyházpolitika előfutárának is lehet tekinteni. II. József egyik első intézkedése a türelmi rendelet volt 1781-ben, amely a reformátusok, evangélikusok és ortodoxok számára szabadabb vallásgyakorlást engedélyezett a korábbinál. Ebben az évben zárolta a Rómának küldött egyházi jövedelmeket, majd rendelkezett, hogy a pápai bullákat, mielőtt kihirdetnék, az udvarnak ellenőriznie kell. A jozefinista politika értelmében az egyház az állam egyik eszköze, szerve, amelynek minden más alattvalóhoz hasonlóan akkor van létjogosultsága, ha az uralkodó célkitűzéseit szolgálja. Ezt a politikát instrumentalizálásnak is nevezik, melyben az egyház az állam eszköze,

instrumentuma.[19] Az uralkodó 1782. január 12-én szekularizációs rendeletet hozott, amellyel 140 olyan kolostort oszlatott fel, melyek nem végeztek sem oktatási, sem betegápolási tevékenységet. Bár II. József halálos ágyán 3 rendeletet leszámítva mindegyiket visszavonta, felvilágosult abszolutista politikai logikája részévé vált az egyházpolitikai gondolkodásnak.

Az ország kulturális és államhatárain messze túlmutató jelentősége volt a francia nemzetgyűlés 1789. november 2-i határozatának, melyben a forradalom kiadásai miatt kiürült kincstár feltöltésére az egyházi vagyon „nemzetiesítését" találták megoldásnak. Az intézkedésen túl Talleyrand püspök indoklása vált paradigmatikussá, miszerint az egyház vagyona valójában a nemzeté, s az egyház ezt pusztán arra kapja, hogy lelkészeinek fizetését, a vallási kultuszok elvégzését és a szegények gondozását ellássa belőle. A vagyon államosítása mellett a papságot is állami hivatalnoki státusba helyezték, s állameskü letételére kötelezték, melyet a papság fele nem teljesített. 1790-ben feloszlatták a szerzetesrendeket, a püspökségek számát 135-ről 83-ra csökkentették. Ugyanebben az évben elárverezték az egyházi birtokokat.

Az egyházi vagyon szekularizációjának következő jelentős állomása a regensburgi birodalmi gyűlés által kiküldött birodalmi választmány úgynevezett *Reichsdeputationshauptschluß*-a 1803. február 25-én, melyet „nagy szekularizációnak" nevez a (német) történettudomány. Ez a határozat vezeti be a Német-Római Birodalom történetének utolsó szakaszát. A határozat megszünteti az összes egyházi fejedelemséget, kivéve a mainzi érsekét, aki Németország prímása. Továbbá az egyházi javakat szekularizálja: megszünteti az egyházi birodalmi rendeket. Ennek a határozatnak korszakhatár jellegű jelentősége volt,

---

[19] A vallás instrumentalizációjának problematikáját foglalja össze tanulmányában Van de Loo, aki a felvetést Bosznia-Hercegovinára alkalmazza is. (Van De Loo 2005) Az iszlámra vonatkozóan pedig ld. Richard Schulze korai tanulmányát, aki már akkor foglalkozott az iszlám politikai felhasználásával, amikor e téma még nem állt a vallás globális problematikájának homlokterében. (Schulze 1992)

melyet a rákövetkező évtizedekben a hasonló folyamatok felerősödése követett. Kiépültek a racionális bürokratikus struktúrák, beleértve az iskolai és egészségügyi területeket, átalakultak az egyetemek, ha a teljesítmény, az oktatás és kutatás egysége, a természettudományok, valamint a filológiák és a történettudomány vették át a vezető szerepet, végül végbe ment az ipari forradalom a vele járó urbanizációval. Ugyanakkor ellenreakcióként ebben a korszakban szintén megfigyelhető mindkét felekezet részéről a hit tartalmainak új reflexiója, a vallás felértékelődése a hétköznapi életvezetésben, a Biblia terjedése és a modern tudományosság ideológiájával szemben használt apologetikus szerepének megerősödése, végül az egyházi szociális intézmények erőteljes szaporodása, a pauperizmus és az iparosodással párhuzamos városi munkanélküliség kezelésére. (Lehmann 2004, 82–85)

Az 1848 és 1914 közötti időszak egész Európában a tulajdonjogi és a sokkal tágabb értelmű szekularizációs folyamatok konjunktúra korszaka volt. A (nemzet)államok egymás után alakultak, illetve váltak szekulárissá, a pápai állam visszaszorult a Vatikánba és a pápai birtokok nagy része az új olasz állam birtokába került; egyre több országban vezették be a kötelező polgári házasságot, vették állami felügyelet alá az oktatást, s ezekkel a folyamatokkal párhuzamosan egyre mértékadóbbá váltak az állam semlegességének, a vallásszabadságnak, a felekezeti jogegyenlőségnek az elvei és deklarátumai. A XX. század első felében a vallási vonatkozású szekularizációt egyre erőteljesebben követte a nemzet szakralizálódásának folyamata. Miközben a nagy egyházak által propagált kultuszok, tanítások és példák visszaszorultak, új nemzeti–nacionalista mítoszok, ideológiák és kultuszok keletkeztek.[20]

---

[20] Ezt a tematikát itt nem fejthetem ki részletesen, de hadd utaljak erről szóló korábbi írásaimra. A nemzet szakralitásának témáját pedig alább, a civil vallásról szóló fejezetben részletesen tárgyalom. Máté-Tóth, A. (2007) Szent nemzet. A nacionalizmus mint civil vallás Kelet-Közép-Európában. In Hegedűs Rita & Révay Edit (szerk.), *Úton. Tanulmányok Tomka Miklós tiszteletére* (pp. 153–168). Szeged: SZTE Vallástudományi Tanszék. Máté-Tóth, A. (2006) Holy Nation. Nationalism as Civil Religion in Central and Eastern Europe. In V. Mortensen (Ed.), *Religion & Society* (Vol. 9, pp. 129–140). Aarhus: Cetre for Multireligious Studies. Máté-Tóth, A. (1993)

A II. világháborút követően Európa nyugati felén a modern vallási privatizálódás folyamata vált meghatározóvá, míg keleti felén a jogi és kulturális értelemben vett kommunista szekularizmus programja határozta meg elsősorban a társadalom vallási mezőjének viszonyait és történéseit. A következőkben a szekularizáció teológiai fogalmával és dimenzióival foglalkozom behatóbban. Ennek több okból is jelentősége van gondolatmenetem számára. Ha a szekularizáció problematikáját különböző tudományterületek megközelítéseivel vizsgáljuk, akkor a fogalommal jelzett problémakör árnyaltabban mutatkozhat meg számunkra. Másrészt a jog, a filozófia vagy a szociológia a szekularizációval jelölt jelenségcsoportot kívülállóként közelíti meg. A vallások tapasztalatainak és tanításainak önreflexiójában és önértelmezésében ugyanezek a jelenségek szintén játszanak bizonyos szerepet, s a vallások rendszerezett tanításai, a teológiák, a maguk elméleti alapállása és módszertani megközelítése alapján szintúgy megalkotják azt a keretet, amely által a jelenségcsoportot értelmezik. A szekularizáció fogalmát a teológiák is használják a maguk rendszere szerint, s a társadalom vallási dimenziói adekvát értelmezési kereteinek vizsgálata nem nélkülözheti a teológiai megközelítés figyelembevételét. Ettől nem vész el a társadalomtudomány etikus alapállása, és nem válik emikussá, hiszen nem teszi magáévá a teológiai axiómát, pusztán figyelembe veszi a teológiai logikát és az ennek alapján tett megállapításokat.

Teológia

A szekularizáció fogalmának társadalomtudományi jelentése mellett legalább vázlatosan szükséges teológiai jelentésének bemutatása is, mert érdemben járul hozzá a mai vallási és egyházi viszonyok értelmezhetőségéhez. A társadalomtudomány és a vallástudomány sem elégedhet meg olyan leírással, mely az egyén vagy akár az intézmény öndefinícióját, identitásának konstrukcióit nem reflektálja. A szekularizáció fogalmának és elméletének bemutatásakor

Nemzet – kereszténység – erkölcs. Adalékok a keresztény nemzeti gondolkodás jelenéhez. Valóság (9), 44–57.

ennek az általános tudományelméleti követelménynek külön súlyt ad az, hogy a szekularizáció társadalomtudományi fogalma olyan korban keletkezett, amely a vallással és a vallási intézményekkel szembeni kritikának, indulatnak és ellenségességnek a korszaka volt. A következőkben tehát röviden bemutatjuk a szekularizáció és a szekularizmus jelenségének és fogalmának teológiai értelmezését a keresztény és a zsidó teológia pozíciói alapján.

Teologizáció és szekularizáció

A társadalmi diskurzus anyagát többek között lefoglalt fogalmak, bevett nézetrendszerek, reflexszerűen alkalmazott logikák és tágabb értelmezési keretek alkotják. A diskurzus tartalma nagymértékben függ azoktól az intézményektől, amelyek termelik és forgalmazzák ezt az anyagot. A köztudat szekularizált diskurzusa részben felfogható teológiahiányos, alulteologizált diskurzusnak is. Különösen azokban az országokban, melyekben a teológia művelése hosszú évtizedeken át más tudományokéhoz részben hasonlóan, részben azonban igen eltérően háttérbe volt szorítva, az egyházak mint a társadalmi diskurzus más országokban jelentős alanyai nem lehettek jelen a maguk tényközléseivel és értelmezéseivel. A teológia európai története az elmúlt kétszáz esztendőben nagyobb ívű hullámokat mutat, amelyek az elmúlt századtól a nagy európai nyelvterületeken egymástól eltérően alakultak.

A teológia nemcsak az azt működtető intézmény társadalmi pozíciójától függően vesz részt a társadalmi diskurzus alakításában, hanem a maga súlypontjainak kijelölésével is reagál a diskurzus irányaira. Amilyen mértékben a teológia a privát üdvösség és lelkiség szisztematikus reflexiójára koncentrál, maga is felhajtóerejévé válik a vallás privatizációjának, amelyet a szekularizáció egyik fontos elemének tekintenek.

A kelet-közép-európai kulturális régióban az egyházak teológiaművelése olyan kulturális közegben zajlik, amelyet teológia-idegennek tekinthetünk. A kortárs társadalom egyszerűen nem volt abban a helyzetben, hogy az egyházakat mint

kulturális vagy akár politikai cselekvőket tudomásul vehesse vagy megszokhassa. Sőt az ateista vagy agnosztikus ideológiától többé-kevésbé irányított oktatás és cenzúrázott média a marxizmus vallás- és egyházfelfogásának gondolati elemeit és logikáját vitte bele a diskurzusba, amely máig hatóan nemcsak az idegenszerűség, hanem az ellenérzés látens reflexeit építette ki a diskurzus résztvevőiben.

Seculum

A keresztény teológia fogalmi rendszerében a biblikus időktől kezdve a 'világ' többrétegű fogalom. A különböző újszövetségi iratokban a világ részben a teremtett világ, amely Istentől származik és alapvetően jó, részben a társadalom, amelyhez a keresztények missziója szól, részben pedig a bűn, az evilágiság kifejezése, amelytől őrizkedni kell, s amely – kifejezetten a jánosi műben – nem fogadja be Krisztust, a világosságot, ugyanakkor ez az a világ, melyben Isten megtestesült, és melyet Jézus Krisztus megváltott. Ez a többrétegű világértelmezés végigvonul a kereszténység történetében,[21] s modern viszonyok között, a XIX. században elsősorban a társadalmi és szellemi folyamatok negatív konnotációjú megjelölése válik a fogalomhasználatban dominánssá.

Az I. Vatikáni Zsinat, amely a modern gondolkodás és az egyházzal szembeni kritikus és sokszor dühödt erők kulturális közegében ülésezett, a szekularizáció fogalmát ugyan nem használta, de a *Dei Filius* kezdetű konstitúció korrajzában azt fogalmazta meg, amit a világgal szemben az akkori keresztény gondolkodás, hangsúlyosan annak tradicionalista ága egyöntetűen vallott: sokan a panteizmus, materializmus és ateizmus szakadékába zuhannak. A legtágabb értelemben vett és általános egyházi illetékesség a XIX. század végéhez közeledve egyre inkább

[21] A patrisztikus korban a platóni és újplatonikus dualizmus elsősorban ágostoni értelmezésben, a középkorban az arisztotelészi kozmológia szenttamási értelmezésben, megőrizve a világmegvetés erkölcsi követelményét, az újkorban a természet és kegyelem kettősségében s a XIX. században az egyház és világ éles megkülönböztetésében poentírozható a hihetetlenül színes és izgalmas teológiatörténeti folyam, melynek öröksége adja a mai teológiai gondolkodás tág kereteit.

visszaszorult, s a modernség összetett folyamata tűnt annak az erőhatásnak, amellyel szemben az egyházat s általa a kereszténységet, valamint mindazt az értéket, melyet ennek révén kapott az emberiség, meg kell védeni, s ennek egyik előfeltétele és eszköze a modern folyamatok megbélyegzése: *„Stigma der Illegitimität”* (Vö. Figl in Eicher 1991) A XIX. század egészét a kereszténység és a modern egymással szembeni ádáz küzdelme jellemezte, amely az olyan kulcsfogalmaknak, mint ‘világ’, ‘ember’, ‘igazság’ stb. óhatatlanul harcosan szembeállító tartalmakat kölcsönzött, miközben a szisztematikus teológiai munkákban továbbra is kiegyensúlyozottan tárgyalták e fogalmak teológiai tágasságát és mélységeit. Az ilyen értelemben vett ‘világ’ negatív felfogása nemcsak a katolikus teológiai munkákban és egyházi megnyilatkozásokban volt tettenérhető, hanem a protestánsokéban is, természetesen más teológiai premisszák alapján állva, ugyanakkor nem annyira eltérő eredményre jutva.

A protestáns teológiában már az említett Világmisszós Konferenciát követő vita megmutatta, hogy a szekularizáció fogalmával és annak korábbi kritikájával való egyértelműen elfogadó vagy tagadó alapállás nem lehetséges; egyrészt a fogalom sokrétűsége miatt, másrészt az általa leírni kívánt jelenség összetettsége miatt. A protestáns egyházak a katolikusnál erőteljesebben megtapasztalták híveik egyházi szolgáltatásokra vonatkozó igényének radikális csökkenését, miközben az egyházból való formális kilépések száma nem növekedett jelentősen. Ezen túlmenően azt is regisztrálták, hogy a protestáns értékrendszerre hivatkozó pártok sikeresek voltak, ami a kultúrprotestantizmus erejét demonstrálta. Végül az egész társadalom elkereszténytelenedése mellett, amit negatív jelenségnek tekintettek, az állami és egyházi gyámkodástól való felszabadulást az eredeti reformátori indokokból pozitívnak értékelték. Ezek a szempontok indukálták a szekularizáció protestáns teológiai újraértelmezését, melyben a már többször említett Gogarten játszotta az egyik főszerepet, akinek hatása egyáltalán nem állt meg a katolikus teológia falainál.

Gogarten rövid ideig szimpatizált a nemzeti szocialista állam ígéreteivel, és ebbéli mély csalódása arra sarkallta, hogy újra és behatóbban foglalkozzon a szekularizáció problematikájával. Két erőteljes teológiai hatás figyelhető meg ezen kérdéskörrel foglalkozó munkáiban: Bultmann mítosztalanítási programja, valamint a Hirsch által kidolgozott újkorelmélet. Gogarten Ernst Troeltsch tanítványa volt, aki a modern világ viszonyait adottságként elfogadta, s teológusként arra kereste a választ, hogy ebben a folyamatban a kereszténységnek milyen esélyei vannak. (Vö. Máté-Tóth 2008) Gogarten egy lépéssel tovább ment, és a szekularizációt, a modern kor jellegzetességét éppen a keresztény gondolat következményének tartotta. A keresztény teremtéstan antignosztikus beállítottsága, a páli szoteriológia és a lutheri antropológia Gogarten szerint abban egyezik, hogy a világhoz, a teremtett valósághoz való „felnőtt" hozzáállást tesz lehetővé. Ebben az értelemben állítja: „a szekularizáció a keresztény hit szükséges és legitim következménye." (Gogarten 1958, 139) A szekularizáció keresztény felfogása azonban csak akkor marad meg a hit alapjainál, ha két szélsőséget sikerül elkerülnie: miszerint nem tagadja a teremtett világ lezáratlanságát, illetve az ezzel ellenkező végletbe sem esik, vagyis nem tekinti a világi folyamatokat tisztán immanens beteljesüléseknek. E két szélsőséges álláspontot nevezi Gogarten szekularizmusnak, amely nem egyeztethető össze a keresztény tanítással. Gogarten tehát feltételes igent mond az újkorra, s miközben a szekularizációnak a világfolyamatokkal szembeni autonóm hozzáállást megjelenítő, mélyen a keresztény hitben gyökeredző jellegét kiemeli, az újkori és a keresztény szabadságfogalom radikális szembeállításával egyben annak súlyos kritikáját is megadja. Az aufklérista szabadság-eszmény Gogarten szerint profanizál, ezért a lét rendjétől való eloldódást és ennek szétzilálását jelenti *(Mittel zur Auflösung und Zersetzung)*. Az ilyen szabadságfogalommal való lázadó visszaéléssel szemben áll a keresztény hitben gyökeredző istenfiúi szabadság, amely a lét belső rendjét felismerve jut a felnőtt döntésre, s ebben rejlik etikai idealitása. (Vö. TRE 29, 607–610)

Abból következően, hogy a XIX. században a keresztény egyházak javaikat és társadalmi befolyásukat sok tekintetben elveszítették, illetve ezek fenntartására és gyakorlására az egészen új történelmi keretekhez kellett illeszkedniük, a 'világ' fogalma sajátos politikai és szociológiai konnotációkat kapott. Ekkortól érzékelhető egyfajta dichotómia a világfelfogás és az egyházfelfogás között, amely végigvonul a XX. században, s csak az utolsó évtizedekben figyelhető meg e szigorú és leszűkítő megkülönböztetés újragondolása. A század harmadik harmadában katolikus teológusok arra törekedtek, hogy a szociológiai–politikai világértelmezés helyébe, illetve ezt megelőzően, inkább ez elé a teremtéstanra és a megtestesülésre alapozott világfelfogást helyezzék. E teológiai pontosítás katolikus vezető gondolkodója kétségkívül Johann Baptist Metz, aki némiképpen Gogartenhez hasonlóan, ám tőle eltérően bizonyos pontokon mégis jelentősen hozzájárult a világ teológiai újraértelmezéséhez. Gogartennel egyetértve Metz álláspontja is az, hogy a felvilágosodás és a pozitív értelemben felfogható szekularizáció a keresztény hit következménye. Csak a valódi világgal szemben fogalmazható meg Isten radikális mássága és a megtestesülés. Metz azonban Gogarten világértelmezését kritikusan továbbvezetve a kereszténység polgári világba való beilleszkedettségét vonja kritika alá, s szembeállítja ezzel a „szenvedők tekintélyének" való engedelmességi indíttatás imperatívuszát. (Metz 1968, 1980, 2004, 2005)

A 'világ' radikális (antimodernista) kritikája, sőt megbélyegzése tehát a II. világháborút követő teológiai reflexióba kezdett átfordulni, amely elsősorban a protestáns Gogarten, valamint a katolikus Metz munkásságának köszönhető. Az újkor mint olyan a teológiai reflexió egyik központi problémájává vált ebben a korszakban, hiszen a kereszténység és a keresztény gondolatkörre alapuló világszemlélet egésze a lényegét érintő legsúlyosabb kérdések elé lett állítva Európában: az emberről, Istenről, a szabadságról és a történelem értelméről vallott nézetei egyszerre váltak vita tárgyává.

A modern kor olyan vívmányai, mint demokrácia, emberi jogok, vallásszabadság stb. már tagadhatatlan és elvitathatatlan részeivé váltak a társadalomnak, s ha a keresztény gondolkodás és az egyházak nem akartak teljességgel kirekesztődni a társadalmi párbeszédből, amellyel egyben lemondtak volna elsődleges küldetésükről is, akkor nem tehettek mást, mint hogy a modern társadalom és gondolkodás struktúráit figyelembe véve újragondolják saját teológiájuk súlypontjait. A XX. század második fele teológiai törekvéseinek ez a társadalmi és szellemtörténeti miliő képezi a hátterét.

Szekularizáció a zsidóságban

A szekularizációval kapcsolatos történettudományi, szociológiai vizsgálatok és értelmezések általában a kereszténység európai és amerikai változásaival foglalkoznak, és szinte kizárólag a keresztény teológia és fogalomkészlet eszközrendszerével dolgoznak. Ugyanakkor más vonatkozásban az európai kultúra vallástörténeti gyökereivel kapcsolatban a görög, római, zsidó és keresztény, valamint iszlám forrásvidékekre hivatkoznak, miközben a kereszténység meghatározó voltát történeti és szociológiai alapon érvelve nehéz tagadni. A szekularizáció problematikája elsősorban a kereszténységtől, annak intézményi dinamikájától meghatározott Európa és Észak-Amerika vallási folyamataival kapcsolatban vált a társadalomtudományok egyik központi témájává, amely tehát konkrét kontinentális történelmi és társadalmi viszonyok által indukált és meghatározott kérdéskör. Az ezeken a kontinenseken jelen lévő iszlám a maga kulturális hagyományaiban nem rendelkezik a kereszténységhez hasonlítható történelmi és társadalmi távolságtartási logikával, a szintén jelen lévő buddhizmustól pedig eleve idegen a keresztény vallástörténettel összehasonlítható intézményi, egyházi karakter. A vallástörténeti korrektség a világvallási hagyományok tekintetében a kereszténység mellett csak a vele kölcsönös tagadásban történetileg is összefonódott zsidósággal kapcsolatban

követelheti a szekularizáció és szakralizáció dinamikájának vizsgálatát.[22] (Schieder, Wolfgang 1997, 312)

Az alábbiakban a szisztematizált zsidó tanítást is a 'teológia' kifejezéssel jelöljük, bár tudjuk, hogy ez a megjelölés elsősorban a keresztény egyházi szóhasználat által meghatározott, s ezért hosszú időn keresztül az összehasonlító vallástudomány a nem keresztény vallások hasonló tanrendszereire és ezek szakembereire igyekezett más és más kifejezést használni: írástudót a zsidóságban és iszlámban, filozófust, gondolkodót vagy tanítót a hinduizmusban és buddhizmusban. A rendszeralkotó fogalomtisztázás során azonban a különböző vallási hagyományok hasonló szereplőire egyre inkább azonos kifejezéseket kezdtek használni, amely nagyban megkönnyítette a vallásközi egybevetéseket. (Stietencron 1986, 9–17) A zsidóság vonatkozásában a teológia, teológus kifejezés ma már nem ütközik nehézségbe. „A teológia beszéd Istenről. A zsidó teológia beszéd a beszélő Istenről" – írja Schalom Ben-Chorin, aki számos művének címében is minden további nélkül a teológia kifejezést alkalmazza, és a XX. század zsidó gondolkodóinak szövegeiből szerkesztett kötetének is azt a címet adta: *Zsidó teológia a XX. században*. (Ben-Chorin 1988)

A zsidó teológia (vö. Otto 2007) elsősorban JHWH egyetlenségére alapoz, amint azt a vallásos zsidók a közismert „Smá Jiszraél" imában naponta megvallják: az „Örökkévaló egyetlenegy". A zsidó gondolkodás és teológia számára a világ az Egyetlenen és az ő népén, hívein kívüli hatalom és nép. Ez a felfogás a deuteronomiumi időkben öltött máig ható karaktert, amikor a kettészakadt ország, Júda és Izrael az új Asszír Birodalom vazallusaként élt. Minthogy az asszír király, Assurbanipal és egyáltalán a királyság legitimációja erőteljesen vallási is volt, és a törvényeket írásban is megfogalmazták, a zsidó vezetőket és

[22] Természetesen nem lehet célom a zsidóság, illetve helyesebben a judaizmus és a szekularizáció problémavilágát akárcsak feltérképezni is. Itt pusztán részben jelezni szeretnénk, hogy ez a témakör szervesen hozzátartozik a vizsgált kulturális régió valláskutatási problémavilágához, részben pedig rámutatni a szekuláris állam és a zsidó vallási feszültségek kölcsönhatására, amelynek ismerete nélkül a kelet-közép-európai zsidóság nem értelmezhető.

értelmiségieket ez arra ösztökélte, hogy maguk is írásba foglalják saját isten- és világszemléletüket. A deuteronomista korszakkal kezdődik a T'nakh irodalomtörténete, amelynek egészét fémjelzi ez a döntő jelentőségű korszak.

> Tartsatok meg és teljesítsetek minden igét, amelyet én parancsolok nektek! Semmit se tégy hozzá, se el ne végy belőle! … Az URat, a ti Isteneteket kövessétek, és őt féljétek, az ő parancsait tartsátok meg, és az ő szavára hallgassatok, őt tiszteljétek, és hozzá ragaszkodjatok! (5Móz 13,1-6)

Ebben az idézetben a bevezetésben említett kizárólagosság fogalmazódik meg. A szöveg keletkezéstörténete világít rá e kizárólagosságra alapuló teológia és a szekularizáció közötti szerves viszonyra. A szöveg ugyanis asszír esküszöveg, amelyet mint szövetségi eskütételt a királynak trónralépésekor kellett kinyilvánítania Asszur istennel szemben. (Vö. Karasszon 2002) Az asszír királyfelfogás szerint senki nem juthat az istenekhez a királyt megkerülve. Ezzel az állam, amelyet király reprezentál, olyan pozícióba kerül, amelynek rendkívüli vallási jelentősége van: a királlyal szembeni lojalitásban fejeződhet ki az istennel szembeni lojalitás. A kortárs zsidóteológia azzal, hogy ezt az esküformulát átvette, de nem az asszír isten, hanem JHWH felé tanúsítandó kizárólagos lojalitási ígéretté formálta, nemet mondott az asszír király-modell vallási tartalmára. Abszolút lojalitást istennel és nem az állammal szemben kell tanúsítani, amely gondolat fellelhető később az Apostolok Cselekedeteiben (5,19), valamint Szophoklész Antigonéja is így szól Kreón királyhoz:

> Parancsaidban nem hiszem, hogy oly erő
> Lehet, mely engem istenek nem változó
> Íratlan törvényét áthágni kényszerít.
> (471–473 ford. Trencsényi-Waldapfel Imre)

Azzal, hogy a zsidó gondolkodás szembehelyezkedett a fennálló királysággal, és hangsúlyozta JHWH szuverenitását a világi közösséggel szemben, azt is állította, hogy a zsidóságnak mint kultuszközösségnek nem valamely állam kereteire

támaszkodva, hanem a központi szentély, Jeruzsálem körül kell megformálódnia. Az állam és a vallás asszír mintájú összefonódásával szemben a vallás és az állam különválasztásának modellje fakad a deuteronomiai zsidó teológia lényegéből.

JHWH kizárólagosságának teológiai kimunkálása egy további következménnyel is járt, melynek szintén meg van a szekularizációra vonatkozó relevanciája. A deuteronomikus korban a monoteizmus radikalizálódása zajlott a zsidóságon belül, végérvényesen gátat vetve a korábbi politeista népi hagyományoknak. Az asszír invázió lerombolta a vidéki szentélyeket, amelynek következtében az egyetlen jeruzsálemi templom státusa rendkívül megerősödött. A kortárs zsidó teológia ezt a folyamatot azáltal kezelte, hogy a zsidóságon belüli etikai normát nem a territóriumhoz kötötte, hanem az egyetlen JHWH felé tanúsítandó feltétlen és kizárólagos hűség, az általa adott parancsok megtartásával való kifejezéshez. A Második Törvénykönyv fejti ki a szívbe írt törvényt, melyet teljes lélekkel kell követni. Az etika erre a JHWH-val legitimált és személyesen interiorizálandó törvényre épül és az erre orientálódó kultuszközösségi viszonyokra, melyeket a Deuteronomium testvériség modelljével fejez ki. A világ varázstalanná válik, a mágikus praktikák elveszítik cselekvésirányító és sorsmeghatározó jelentőségüket, és a teológiai innováció következtében átadják helyüket JHWH etikai normaállító kizárólagosságának. A vallási és teológiai radikalizáció tehát alkalmas és hatékony eszközöket szolgáltat a vallási és nem-vallási szféra megkülönböztetéséhez, valamint a világi és a vallási közösség elkülönüléséhez.

A Templom lerombolását követő évszázadokban, egészen Izrael állam 1948-ban történt megalapításáig a zsidóság az egész világon diaszpórában létezett. A fentebb vázolt teológiai alapállás tette lehetővé a kultusz és a kultuszközösség megőrzését, bármely korszakban és bármely államforma közegében. Izrael állama révén azonban alapvetően új társadalmi és politikai helyzet állt elő, melyet ugyanannak a teológiának a módosítatlan alkalmazásával már nem lehetett kezelni. A valláson kívül és belül közötti különbségtételt Izrael államán

és társadalmán belül is el kellett végezni. Az európai szekularizáció hulláma a XIX. századtól kezdve a zsidó vallást is erőteljesen érintette, és kialakult egy újfajta zsidóság, amely kibékült a szekularizált moderннel. Az ígéretek beteljesüléseként értelmezett Izrael és a szekularizált modern viszonyokhoz asszimilálódott (esetenként ateista) zsidóság feszültsége új teológiai kihívást jelentett és jelent a mai napig.

A cionizmusban az atyáknak tett ígéret megvalósulása, annak kifejezett vallási argumentációja nélkül tételeződik: a zsidóság „vissza”térhet az exilium után a neki megígért földre, és újra benépesítheti azt. Az évszázadokon át ívelő vallási alapú összetartozás Izrael állama révén szekularizálódva nemzeti összetartozássá alakul.

Isten kirekedt a diskurzusból, de szava, az isteni ígéret mutatta a politikai tevékenység számára az irányt, és ez jelentette a kolonializáció legitimációs bázisát, melyet a bibliai ígéretek beteljesülésének és minden idők zsidó könyörgése meghallgatásának tekintenek. (Raz-Krakotzkin 2002, 187)

A vallás és az állam közötti határ nem teljesen egyértelmű Izraelben (sem), amely számos konfliktus forrása. Ezt a vitatható határvonalat csak olyan teológia képes a konfliktust csökkentő módon kezelni, amely saját zsidó vallási konzisztenciájának megtartásával integrálni tudja a zsidóság modern szekuláris populációját és annak gondolkodását. Ebből a szempontból a zsidó állami, nemzeti és teológiai problematika az egész modern szekularizációs diskurzus szerves része, a maga megoldatlanságaival, szélsőségeivel és folyamatos kísérleteivel. Mégis a keresztény és a zsidó vallás szekularizációval kapcsolatos néhány alapvető eltérésére vallástudományi és teológiai okokból egyaránt fel kell hívni a figyelmet. A zsidóság ellenállóbb a szekuláris folyamatokkal szemben, mint a kereszténység. Elsősorban azért, mert a zsidóságban a messiási ígéret beteljesületlenségének tudata a világgal való azonosulást jobban nehezíti, és inkább megóvja a transzcendens Isten és az immanens világ közötti

kompromisszumoktól. A zsidók történetében nem is zajlott le konstantini fordulat, és a zsidóság soha nem recipiálta az antik természetjogot sem.

A zsidóság teológiájának modellje az európai szekularizáció vonatkozásában egy további jelentőséget nyer, ha figyelembe vesszük, hogy gondolkodásában és sorsában egyszerre volt és van jelen az etnikumhoz és territóriumhoz való kötöttség egyrészről és a vallás mint transzportálható identitás másrészről. Amikor a zsidó teológia szakrális kapcsolatot teremtett az ország, a város, a nép és a templom között, akkor ez a modell ismeretlen volt a világban. Jeruzsálem elpusztítását követően a zsidóság az egész világon nomáddá kellett váljon, identitását csak azért volt képes megőrizni, mert az egykori szakrális kapcsolatrendszer mellett egy erőteljesen etnicitásra és családra épített rendszerben bármely országban, városban és bármely nép közegében a transznacionalitás modelljét követte. Nomád kulturális egzisztenciájából fakadóan városi élvonalbeli értelmiségiek lettek, és a nemzeti kultúrához igazodva és a gettókultúrát tagadva lehetővé tették felemelkedésüket. A beágyazottság (apollonikus) és flexibilitás (merkuriánus) kikényszerített, ám vallási–teológiai eszközökkel kezelt együttes jelenléte tette lehetővé, hogy mindenütt a reformok élharcosai legyenek, ami különösen Oroszországra érvényes. (Vö. Slezkine 2004)

> Wenn eine patriarchalische Religion ein Hindernis war, dann war Vatermord ein Weg aus dem Ghetto und in die universale Aufklärung hinein. Sobald das erreicht war, konnte der abgeschwächte Universalismus der Christen durch die Universalität der Vernunft und dann der säkularen Revolution unterminiert werden. So gibt es einen jüdischen Beitrag zur Säkularisierung von Spinoza bis Béla Kun. (Martin 2007, 440)

A patriarchális viszonyok gettójából csak a patriarchalitás logikájának tagadása és meghaladása mentén nyílik szabadulás az egyetemesség terébe, amely az egyetemes felvilágosodást jelentette: az észét és a világi forradalomét. Ebből a

szempontból a zsidóság röviden vázolt modellje a globális kultúra világában általánosan megfigyelhető, ahol a territorialitás és nacionalitás relativizálódik – Slezkine ötletes kifejezését használva egyre többen válnak merkuriánussá –, és világméretű kulturális vándormozgalmaknak lehetünk tanúi a maguk sajátos vallási legitimációival.

A judaizmus izraeli valósághoz való igazítása csak akkor kezdődhet el, ha az izraeli társadalom legjelentősebb elemei megszabadulnak a fundamentalista ortodoxia és a fundamentalista szekularizmus közötti meddő vitától. Mind a rabbinikus ortodoxia, mind az izraeli szekularizmus bebizonyította már, hogy [nem] képes kielégíteni egy olyan nép spirituális igényeit, amely egy évszázadnyi fizikai és lelki megtizedelődés után gyülekezett csak össze. A maga módján mindkettő állandósította Izrael kudarcát abban, hogy az elkülönülő közösségekből visszaformálja a zsidókat egy néppé. (Klein Halevi 2001)

A szekularizáció zsidó teológiai kezelésével kapcsolatban mondottakat Gogarten megkülönböztetésével zárhatjuk le, amit a kereszténység vonatkozásában is fenntarthatunk: különbséget kell tenni a vallás szekularizációs hatása és a szekularizmus vallása között, a hagyományos világfelfogás „varázstalanítása" és a valláselllenesség ideológiája között. (Gogarten 1958, 85kk)

Szociológia

A keresztény és zsidó teológia szekularizációval kapcsolatos alapállásának utalásszerű bemutatását követően rátérek a fogalom szociológiai értelmének vázolására. A vallástudomány klasszikusai, mint William James, Max Weber, Émile Durkheim, Alexis de Tocquevill és mások mindannyian abban az értelemben osztották a szekularizáció tényét, miszerint a felvilágosodást követően a vallás társadalmi pozíciója megváltozott, és egyszerűen szólva az emberiség evolúciója a babonából az értelem, a hitből a hitetlenség és a vallásból a tudomány felé halad. Ez az alapvető és általános egyetértés folyamatosan jelen volt, és egészen a hatvanas évekig sem nem vitatták, sem nem igényelték

különösebben ennek elméleti megalapozását. Társadalomtudományi evidenciaként szerepelt az így értelmezett szekularizáció.[23]

A fogalom, illetve tézis vagy elmélet vitája több hullámban zajlott az elmúlt fél évszázadban. Először a hatvanas évek második felétől kezdődött néhány jelentős szociológiai mű megjelenésével s ezzel párhuzamosan a teológiában az „Isten halála" teológiai opció felvetésével. A társadalomtudományi értelemben vett szekularizációs tézis tartalma ebben a korszakban szabadult meg a felvilágosodás szellemiségéből származó vallás- és egyházkritikus attitűdjétől, és vált valóban szociológiai elméletté, amely a társadalom szegmentálódásával együttjáróan a vallási dimenzió alrendszerré válását és ennek következtében a vallásosság mélyreható átalakulását próbálta megragadni. A szekularizációs tézis következetes képviselői azokra a nyugat-európai folyamatokra hivatkoztak, melyek során az egyházias vallásosság határozottan csökkenő tendenciát mutat, míg az elmélet kritikusai elsősorban az USA egyházias vallásosságának ellentétes folyamataira, valamint számos más vallási megújulásra hivatkozva az elméletet egyszerűen „mítosznak" minősítették. (Stark 1999) A szekularizációs tézis három legfontosabb eleme, illetve állítása ebben az összefüggésben: a társadalom *differenciálódása*, a vallásosság *csökkenése* és *privatizálódása*. (Vö. Casanova in Smelser és Baltes 2001, 20, 13786–13791)

Az elsősorban Európára koncentráló s ebben a tudományos közösségben reflektáló szerzőkkel szemben számos amerikai szociológus a szekularizáció bizonyos felfogásával szemben kritikus álláspontot képvisel. A jelentős amerikai vallásszociológiai folyóirat *(Sociology of Religion)* 1999-ben egy egész számot szentelt a szekularizációs tézis vitájának, amelyben a kérdéssel foglalkozó legnevesebb szakemberek tekintették át az elmélet harminc esztendejét és annak

[23] Jellemző lexikológiai adalékul szolgálhat, hogy a rangos International Encyclopedia of the Social Sciences első, 1968- as kiadásában egyáltalán nem szerepel *„Secularization"* szócikk. A Robert N. Bellah által írt *„Religion: Sociology of Religion"* szócikk ugyan a vallás fejlődése alfejezettel zárul, de a *secularization* kifejezés nem fordul elő benne. Az enciklopédia 2001-es, jelentősen átdolgozott kiadásában José Casanova már terejdelmes szócikket írt *„Secularization"* cím alatt, melyre itt röviden reflektálunk.

tarthatóságát. A magas színvonalú tanulmányok végkicsengése szerint a szekularizációs tézis nem alkalmas a világ vallási folyamatainak adekvát leírására. Rodney Stark, David Martinra hivatkozva határozottan vitatja, hogy Európában a vallás csökkenőben lenne, és ideológiának bélyegzi azt a feltételezést, hogy a kontinens kulturális folyamatai a korábbi vallási korszakból valamiféle szekuláris korszak felé tartanának. Történeti munkákra reflektálva tagadja, hogy a vallási aktivitás középkori és mai intenzitása között jelentős különbség lenne, és hogy a középkort a „hit korszakának” *(Age of Face)* kellene tekintenünk. A IV–VI. századtól elinduló keresztény misszióról vallott képpel, miszerint a népek megtértek, az észak-európai országok példájára alapozva állítja, hogy az emberek vallása gyakorlatilag nem változott, a térítés a politikai érdekek érvényesítése volt, melynek során a királyokat szövetségesnek nyerték meg, majd haláluk után hamarosan szentté avatták. Azzal az összefüggéssel kapcsolatban, miszerint a tudomány növekedésével párhuzamosan csökken a vallás, Leuba 1914-ben elvégzett, majd Larson és Witham által 1997-ben megismételt adatait összevetve bemutatja, hogy a megkérdezett tudósok nagyobb része vallásos, hisz Istenben, és imádságának gyümölcseit valami többnek tartja, mint puszta pszichés jelenségnek. (Larson és Witham 1998) Végül a keleti blokk országaiban lezajlott vallásüldözéssel kapcsolatban, melynek célja a vallás gyökeres kiirtása volt, megjegyzi, hogy az emberiség történetében soha nem látott vallásellenes törekvés eredményessége nem igazolható, a nyilvánosság cenzúra alóli felszabadulása és az egyházak működési szabadságának visszanyerése után vallási fellendülés tapasztalható. Mindezek okán összefoglalólag megállapítja, hogy a szekularizációs paradigmát (amit az alábbi idézetben Stark egyenesen doktrínának nevez) tévesnek kell tartanunk, és alkalmatlannak arra, hogy a jelen vallási folyamatokat adekvátan értelmezzük: „Isten nyugosztalja” – írja. (Stark 1999, 270)

Rodney Stark radikális, a szekularizációs tézist temető álláspontjában a szekularizáció bizonyos értelmezésével szemben rendkívül sokféle adatot sorol

fel, melyek – amint alább még részletezem – inkább mellérendelő viszonyban állnak a szekularizációs tézis által felfogott és értelmezett belátásokkal. A tézis mellett érvelők számos adatot sorolnak fel, melyek a modell részleges, jelentősen módosított változatát megengedhetőnek mutatják, amelyre a későbbiekben Detlef Pollack nézeteinek ismertetésével még visszatérünk. Ám annyi a vallásszociológiában kétségtelenül szakmai konszenzusnak tekinthető, hogy a szekularizációs tézis nem feltétlenül alkalmas a mai vallási folyamatok elsődleges vagy akár alapvető értelmezési elméletéül szolgálni, s elveszítette azt az exkluzív státusát, melyet mintegy negyven éven keresztül – legalábbis Európában – birtokolt. A szekularizáció vitájának további lényeges trendje, illetve eredménye az, hogy a tézis felvetésekor a hatvanas–hetvenes évek általános nyugat-európai társadalmi hangulatával szinkronban uralkodó vallás- és egyházkritikus felhang, amely a tézist normatívvá alakította, a vita révén a deskriptív hangsúly érvényesült. A következőkben röviden bemutatom a szekularizáció társadalomtudományi fogalmának rétegeit és hangsúlyait, valamint megkísérlem tovább árnyalni az itt vázolt nehézségeket. Mindezt annak érdekében, hogy a kelet-közép-európai régió vallási változásainak értelmezéséhez a szekularizációs tézis vonzáskörzetéből megbízható elméleti támpilléreket keressünk. E speciális célkitűzés miatt eltekinthetünk a világ nagy kulturális régióiban zajló vallási folyamatok adatszintű bemutatásától, minthogy ezt a rendszeresen elvégzett közvélemény kutatások rendre látni engedik.

A szekularizáció szintjei

A szekularizációt leíró elméleti keretként alkalmazó szerzők azon igyekeznek, hogy a társadalom különböző színtereinek, dimenzióinak, rétegeinek megfelelően specializálják azokat a kérdéseket, amelyeket ezen elméleti megközelítés alapján vizsgálni lehet. Három jelentős szerző megközelítését vázolom, akikre a nemzetközi szakirodalom rendre hivatkozik: Dobbelaere, Casanova és Habermas. Dobbelaere (Dobbelaere 1999) a szekularizáció problematikájának tárgyalásakor három dimenziót tart szükségesnek

megkülönböztetni: makro, mezo és mikro. A makro az össztársadalmi szint, a mezo a társadalmi alrendszereké, a mikro az individuumé. A makroszint folyamatait elemző elméletek vezérkifejezései a differenciálódás és szegmentálódás (Luckmann), autonomizáció, racionalizáció, privatizáció (Berger, Wilson), a világ varázstalanítása (Weber, Berger) és generalizáció (Bellah, Parsons). Mezoszinten pluralizáció (Martin), relativizáció (Berger) és evilágiság (Luckmann), míg végül a mikroszintre vonatkozóan individualizáció (Bellah 1985), bricolage (Luckmann), hitetlenség (Berger) és az egyházi vallásosság visszaesése (Martin).[24]

Makroszinten, amit össztársadalminak is nevezhetünk, a szekularizáció nem oka a modern társadalom kialakulásának és mai jellegzetességének, hanem a társadalmi alrendszerek funkcionális differenciálódásának következménye. Valójában csupán leírja a vallási dimenzióra vonatkozóan ugyanazt, amit más autonómmá váló, illetve vált alrendszerekre vonatkozóan szintén állít. A szekularizációs tézis ilyen értelemben nem állít semmi többet a társadalomról, mint a szegmentálódást, olyannyira, hogy Dobbelare egyetértve idézi Wilsont, aki szerint csupán arról van szó, hogy a vallás „úgy kezd működni, mint társadalmi alrendszer". (Wilson 1982, 50) A funkcionális alrendszerek működési logikájának megfelelően a vallási tekintélyelvet komoly veszteségek érték: a gazdaság, az oktatási rendszer, az erkölcs stb. egyáltalán nem vagy csak alig veszi figyelembe a vallási tekintély komponensét, helyette saját racionalitása szerint működik.

Mezoszinten a plurális vallási kínálat egyfajta vallási piaci helyzetet eredményezett, amelyben a vallási közösségek kínálata verseng az emberek lelkéért, esetenként elkereszteléssel *(proselytizm)* kapcsolatos megegyezéseket kötve. A vallási piac kínálati dimenziójához sorolhatók az új vallási közösségek, melyeket ugyan számos szerző a vallási felélénkülés s egyben a szekularizáció

---

[24] A felsorolt művek adatai az idézett tanulmány bibliográfiájában.

ellensúlyozódásának tekint, ám a vallás társadalmi pozíciójának megváltozását, melyet Dobbelaere a szekularizáció középszintű megnyilatkozásának nevez, többek között ezek a közösségek jelenítik meg.

A mikro- vagyis személyes szintű szekularizáció az individualizáció, a brikolázs vallásosság, az egyháztalanság és az egyháztagok passzivitásának növekedésében ragadható meg statisztikailag. A vallási közösségek tagjai a közösséggel szemben döntési / választási viszonyban állnak, amely az adott közösséggel kapcsolatos aktivitásukat, céljukat meghatározza, s egyben lehetővé teszi a különböző vallási közösségek közötti váltásokat. Az egyéni igények előtérbe kerülnek, s az egyházzal kapcsolatos vélemények alapja az individuális igények teljesítettségének foka. Ennek megfelelően a tagok utilitariánus igényrendszerére válaszul az egyház, illetve általánosságban a vallási közösségek szolgáltatói stratégiák felé mozdulnak el. Mindezek a változások nem írhatók egyszerűen a szekularizáció számlájára, hanem részei egy átfogóbb társadalmi és értékváltozási folyamatnak, amelynek további meghatározó elemei a döntések individualizációja, a hagyományvesztés, a mobilitás megnövekedése s a haszonelvű individualizmus. A racionális döntés súlyának megnövekedése a vallási hitrendszer tételeivel kapcsolatos attitűd változásában is megnyilatkozik, az elmúlt harminc év számos nemzetközi kutatása igazolja, hogy az ún. hagyományos keresztény hittételekbe vetett hit csökken, míg ugyanakkor más hagyományforrású hittételek mondhatni szerves részévé váltak az európaiak vallási tanításrendszerének – különösen a reinkarnációba vetett hit. Ugyanakkor rendkívül erős és folyamatosnak tűnő hitviták jellemzik a modern társadalmakat, mint pl. az abortusz és az eutanázia vitája, melyek bizonyos hittételek vonatkozásában magas fokú társadalmi relevanciára utalnak.

Az egyén vallásossága tehát nem magyarázható kizárólagosan a társadalmi rendszer szekularizációjának tézisével, hanem a fentebb már felsorolt további társadalmi hatóerőket is szükséges figyelembe venni. Következésképpen nem a vallásos hit csökkenése a társadalmi rendszer szekularizációjának kizárólagos

magyarázó változója *(proxy variable)*, ami nem jelenti azt, hogy a társadalmi rendszer szekularizációja nem lenne hatással az egyén vallásosságára. A szerzők hangsúlyozzák, hogy a modernizáció a korábbitól eltérő gondolkodási típust teremtett, illetve erősített fel, amely a pre-logikus gondolkodást felváltotta, vele a vallásit is. Az egyházi tanítás egyetemes érvényű és magas relevanciájú objektivitása helyébe a vallási kódok keveredése lépett. A makro- és mikroszintek közötti hatás nem egyirányú, hanem inkább dialektikusnak tekinthető: a makroszint általánosítása és a középszint pluralitása s ugyanúgy a szekularizáció és az egyéni vallásosság között.

José Casanova

Európa vallási helyzetéről (Casanova 2007) írt alapvető tanulmányában másokhoz hasonlóan kijelenti, hogy a szekularizációs paradigma nem nyújt elégséges segítséget ahhoz, hogy Európa komplex vallási helyzetét magyarázzuk, hanem emellett vagy ehelyett inkább az összehasonlító történelmi vizsgálatokat és a globális perspektívát szükséges érvényesíteni. Itt csak vázlatosan utalunk Casanova felvetéseire, melyeket a következőkben részletesen tárgyalni is fogunk, kifejezetten a térség vallási folyamatainak értelmezésekor, figyelembe véve legfrissebb publikációit is. Ismertek a tények és az adatok arról, hogy Európán belül az egyes társadalmak vallásossága milyen hihetetlen mértékben eltér egymástól. A sok változó mentén nagymértékben vallástalan volt NDK és Csehország az egyik szélsőséget képviselik, míg velük szemben a másikat Lengyelország és Észak-Írország, ha az ortodox kultúrájú országokat nem vesszük figyelembe. Az elmúlt évtizedek vallási folyamatainak árnyalt vizsgálatához Casanova három különböző elemzési szintet tart szükségesnek: a személyes vallásosság, a vallási közösségekben való aktivitás és a vallási közösségekhez tartozás, velük való azonosulás szintjeit.

Az individuális vallásosság vonatkozásában megállapítható, hogy bár az európaiak egyfajta általános istenhitet megőriztek, de a személyes vallásosság

mértéke és mélysége alacsony szintű, ugyanis maguk az istenhívők között is csak kevesen imádkoznak rendszeresen, és csak kevesen állítják, hogy személyes vallási élményben lett volna részük. Ugyanakkor a halál utáni életben még mindig sokan hisznek, sőt ezek száma a fiatalabb korosztályban kissé növekszik, amely a transzcendenciába vetett remény jeleként értékelhető.

A vallás közösségi dimenziója kínálja a szekularizációs paradigma számára a legelőnyösebb támogató adatokat, bár itt is helyesebb egyháztalanodásról beszélni. A templomba járás változója mutatja az ötvenes évektől kezdve a legdrasztikusabb csökkenést, bár ezt érintően is óriási különbségek mutatkoznak meg a katolikus, ortodox, protestáns vagy iszlám kultúrájú társadalmak között. Az európai trendek ebben a tekintetben térnek el a legszembetűnőbb módon az amerikai trendektől, mert az európai egyházaknak nem sikerült a territoriális nemzeti egyházak modelljéből áttérni az önkéntes tagságra alapuló, egymással konkuráló denominációs modellre, s nem is válhattak ezáltal a modern társadalom prototípusává – különös tekintettel a civil társadalomra. Mindazonáltal Európán belül, egymás melletti, rendkívül hasonló országok között is jelentős különbségek figyelhetők meg, pl. Lengyelország és Csehország között, holott mindkettő szláv, kelet-európai, egykori kommunista és katolikus társadalmak, vagy Olaszország és Franciaország között, holott mindkettő latin és katolikus társadalom. Ezek a különbségek arra figyelmeztetnek, hogy nem annyira a modernitás foka, hanem inkább az egyház, az állam, a nemzet és a civil társadalom viszonyrendszere a magas magyarázó erővel bíró faktor.

Az európai országok furcsa jellegzetessége, hogy némelyekben a viszonylag magas személyes vallásosság ellenére a templomlátogatás igen alacsony, ugyanakkor más országokra pedig éppen fordítva az jellemző, hogy magas fokú a konfesszionális kötődés és alacsony a személyes vallásosság. Az első variációt David Martin *beliveing without belonging* kifejezéssel jellemezte, a másodikat Daniele Hervieu-Léger fordítva *belonging without beliveing*-nek nevezte. Az első típust leginkább a skandináv országok testesítik meg, de a másikra is találni

példát ebben a régióban. A magas fokú konfesszionalitás melletti alacsony fokú templomlátogatást Grace Davie képviseleti *(vicarious)* vallásnak nevezte, amely szerint a templomba járók mintegy képviselik az összes felekezeti tagot, akik ismét csak rendkívüli alkalmakkor, például ünnepekkor vagy katasztrófák idején nagyon is igénylik az egyház szolgáltatásait. Hasonló az ortodox egyházak mintája is, melyeket magas identifikáció és alacsony participáció jellemez.[25]

Casanova az európai szekularizációs folyamatok újabb, interdiszciplináris, a történelmi folyamatokat és hatóerőket jobban figyelembe vevő elemzését tartja fontosnak, továbbá felhívja a figyelmet a globális összehasonlítások jelentőségére is. Első történelmi, szellemtörténeti aspektusként ki kell emelni, hogy a *seculum*, a világ teológiai fogalmának középkori, skolasztikus kimunkálása fontos szerepet játszott abban, hogy a pápaság és a császárság, az egyház és a világ viszonya és belső dinamikája fogalmilag kezelhető legyen. A vallási és a nem-vallási dimenziók közötti feszültség ilyetén kezelése sajátosan keresztény, más nagy vallási hagyományokban nem jellemző. A kereszténységen belül a keleti egyházszakadást követően strukturálisan is elkülönült egymástól a nyugati és a keleti kereszténység szignifikánsan eltérő hagyományrendszere, társadalomfelfogása és intézményi jellegzetességei. A nyugati kereszténységre a továbbiakban olyan jelentős folyamatok váltak jellemzővé – pl. a középkori egyetemi rendszer kiépülése –, melyek a keleti kereszténységben ismeretlenek maradtak, s az általuk keletkezett nehézségekkel ott nem kellett megküzdeni. Végül a felvilágosodás vonatkozásában, melyet a szekularizáció kiemelt történelmi szakaszának tekintenek, ki kell emelni, hogy a felvilágosodás nem volt egységes folyamat, a brit, a francia és az amerikai felvilágosodás közötti különbségek jelentősek, nem is beszélve a német filozófiai és teológiai áramlatok sajátosságairól. Európa éppen azért tekintendő egyedi esetnek, mert ott a szekularizmus mint a vallásfejlődés teleologikus elmélete az aufklérista valláskritikára alapult, s emiatt ez a fogalom sokkal inkább programatikus

[25] Hivatkozások Casanova idézett tanulmányában.

ideológia, mint leíró kategória, sőt akár önbeteljesítő jóslatnak is tekinthető. A szekularizáció posztulátuma – az előbbiekben éppen csak megemlített történelmi folyamatokkal a háttérben – Európában oda vezetett, hogy a kereszténységtől való elfordulás nem új spiritualitások felé történt, hanem a vallástalanság felé. Éppen ellenkezőleg, mint Amerikában, ahol a „folyamat a 'denominációból' az 'individuális misztika' irányába tart, és nem a vallástalanság irányába". (340) A legtöbb európai a modern szekularitás konvertitája, s ebből következően mindenre, ami vallási, megvetéssel tekint, s ez felvilágosodott mivoltának egyik fő pillére. (342) Bár nominálisan nemzeti egyházuk tagjai maradnak, spirituálisan szakítottak vele. Nem igényelnek más vallási intézményt, meggyőződésüket a privát szférában ápolják, s így nem is alakulhat ki az Amerikára jellemző vallás-kínálati verseny, amely az egyházakat és az egyéneket is vallási mozgásban tartaná.

A történelmi elemzések, melyekre itt éppen csak utalhattunk, s melyek kielégítő elvégzése még sok tekintetben várat magára, azt mutatják, hogy nem beszélhetünk lineális feljlődéselméleti alapokon állva egyértelmű folyamatról, amely a vallási korszak után a világi korszak felé tartana. Ehelyett olyan értelmezési mátrixra van szükség, amely a vallási és szekuláris dimenzió egymásba fonódottságát, a felvilágosodás több modellű jellegzetességeit és a kereszténység eltérő regionális változatait egyszerre veszi figyelembe.

Deszekularizációs áramlatok

Ahhoz, hogy posztszekuláris társadalomról lehessen beszélni, amelyben a szekularizációval ellentétes folyamat zajlik, amit Peter L. Berger nyomán deszekularizációnak[26] is neveznek (Berger 1999), szükséges a szekuláris társadalmi viszonyok megléte és ezek valamilyen értelemben zajló meghaladottsága. Olyan országokban, mint Kanada, Ausztrália, Új-Zéland a II. világháború után az emberek folyamatosan eloldották magukat vallási

[26] Az eredeti bergeri felvetést annak megjelenését követően tíz esztendővel pontosította Karpov. (Karpov 2010)

kötődésükből, s ez a helyzet nem látszik olyan jelentősen változni a mai napig, hogy posztszekuláris joggal nevezhetnénk a viszonyokat poszt-szekulárisnak. Az új formájú spiritualitások sem képesek ellensúlyozni azokat a súlyos veszteségeket, melyeket a nagy vallási közösségeknek tudomásul kellett venniük. Bizonyos értelemben vitathatatlanok olyan folyamatok, melyeket a szekularizáció kifejezésével lehet jelölni. A tudományos–technikai civilizáció nehezen egyeztethető össze teocentrikus vagy metafizikai világképpel; a társadalmi alrendszerek differenciálódása folytán az egyházak már nem rendelkeznek ugyanazzal a befolyással a kultúrára, politikára, nevelésre és tudományra, mint a korábbi korszakokban, s inkább az üdvjavak forgalmazására koncentrálnak; végül az agrár társadalmaknak az ipari társadalmakba való átmenete révén a hétköznapi életrizikók csökkentek, megnövekedett a szociális biztonság, melyek a vallásra mint kontingencia-kezelő instanciára vonatkozó igényt csökkentették.

Mindazonáltal a vallási dimenzió tagadhatatlan vitalizálódását is konstatálják az elemzők, amely elsősorban három területen figyelhető meg: a nagy világvallások missziós aktivitásának felerősödése, az ezeken belüli fundamentalista fókuszálódás és a vallási hagyományok politikai instrumentalizálódása terén.[27] Mindezekkel együtt, bár a szekularizációs tendenciák jellegzetességének és folyamatosságának védelmezői még mindig számos adattal támaszthatják alá téziseiket, José Casanova alapján fontos különbséget tenni a vallás funkcióvesztése és jelentőségvesztése között. Miközben ugyan a nagy vallási közösségek tagjai sok tekintetben szuverénebb módon tartoznak a közösségekhez, amelyben általánosságban inkább a nagyobb távolságtartás jellemző, már ami a rendszeres vallási tevékenységet illeti, ugyanakkor a vallási közösségek megtalálták a média által közvetített diskurzusokban a maguk helyét

[27] Érdekes felvetéssel élt Kaufmann és munkatársai közleménye, melyben demográfiai számítások alapján egyenesen az európai szekularizáció végét próbálták megragadni, s arra a következtetésre jutnak, hogy különböző demográfiai folyamatok következtében a század végére Nyugat-Európa vallásosabb lesz, mint amilyen ma. (Kaufmann 2012)

és jelentőségét, s ennek révén nagy befolyással tudnak lenni társadalmi vitákra. Ez a diszkurzív jelenlét más szervezetek és intézmények esetében is elsősorban nem a tagság létszámától, hanem a nyilvánosságmunka tartalmának és formájának professzionalitásától függ.

A modern társadalmak posztszekuláris jellegzetessége Habermas szerint egyfajta tudati változásban *(Bewusstseinswandel)* ragadható meg, melyet a szerző három jelenségre vezet vissza. (Habermas 2008, 37) Elsősorban a média a világ számos konfliktusát többé vagy kevésbé vallási konfliktusként mutatja be, melynek folytán a fundamentalista vallási csoportok különösebb igyekezete nélkül is az európai polgárokban elbizonytalanodik az a tudat, hogy a vallás belátható időn belül eltűnik a nyilvánosság jelentős szereplői köréből, és a kulturális és társadalmi modernizáció a vallás személyes és intézményes jelentőségének kárára folytatódik. Másrészt a nemzeti viszonyok között is számos vallási közösség eredményesen lép fel értelmezési közösségként, amelyek a társadalompolitika dimenzióit érintő vagy kitevő kérdések vonatkozásában jellegzetes, alternatív álláspontokat képesek képviselni, sőt e nyilvános diskurzusokat esetenként meg is határozni. Harmadjára a migráció tényezője veendő figyelembe, amely a XVI–XVII. századi jellegzetességektől eltérően az európaitól teljes mértékben különböző kulturális viszonyokat kever az öreg kontinens társadalmaiba, melyeket egyre inkább a posztkoloniális befogadó alaphelyzet jellemez.

Habermas szerint, aki a modernitás nagy teoretikusának számít, a mai (nyugat-) európai társadalmi diskurzust két aktív erő konfliktusa határozza meg, a felvilágosodási fundamentalizmus és a multikulturalizmus. A szekularisták az összes polgár „színvak politikai inklúzióját" követelik, és nem kívánnak tekintettel lenni senki történelmi és kulturális gyökereire. A multikulturalisták ezzel szemben olyan másság-érzékeny politikát követelnek, amely a kulturális kisebbségek érdekeit a jogalkotás szintjén veszi figyelembe, és óvnak a kényszerasszimilációtól, valamint a kulturális gyökerek elmetszésétől

(erzwungene Assimilation und Entwurzelung). Bár a két megközelítés egybetartozása világos, az ellentét abban áll, hogy az egyik oldal a kulturális identitásnak, míg a másik az állampolgári integrációnak ad elsőbbséget.

> Ebben az összefüggésben arra a kérdésre kell választ kapnunk, hogy ha a vallás szekularisztikus leértékelését egy napon a szekuláris polgárok nagy többsége osztaná, ez egyáltalán kezelhető lenne-e az állampolgári egyenlőség és kulturális különbözőség viszonyainak keretei között. Avagy a polgárok releváns részének szekularisztikus tudatállapota éppoly kevéssé lenne elfogadható a posztszekuláris társadalom normatívnak tekintett önértelmezése számára, mint a vallásos polgárok tömegének fundamentalisztikus hajlandósága. Ez a kérdés a vonakodás bármely 'multikulturalista drámánál" mélyebb forrásait érinti. (Habermas 2008, 41)

Ebben a diszkurzív erőtérben Habermas szerint komplementer tanulási folyamatra *(komplementärer Lernprozess)* van szükség mind a vallási tradicionalizmus, mind a szekularizmus részéről. A vallási közösségeknek meg kell érteniük, hogy az államnak egyrészt elégségesen biztosítania kell a vallási meggyőződéseket is integrálni képes jogi kereteket, másrészt az egyéni, de még inkább a közösségi vallásgyakorlás szabadságát, ugyanis semmilyen meggyőződés vagy annak elvetése a demokráciában jogi eszközökkel nem kényszeríthető ki. Ugyanakkor a szekularisták is rászorulnak premisszáik érvényesítésével kapcsolatban álláspontjaik felfrissítésére, miszerint nem azonosíthatják az állam semlegességét a vallási közösségek nyilvános megnyilatkozásának betiltásával, méghozzá éppen az állam és az egyház általuk legerőteljesebben követelt és eredményesen érvényesített szétválasztásának elve alapján. Az ilyen liberális nyitás mellett két érv is szól – írja Habermas. Először is el kell fogadni, hogy vannak polgárok, akik egyáltalán nem hajlandók erkölcsi meggyőződésükre vonatkozóan szóhasználatukban a profán és a szent között különbséget tenni. Másrészt nem tanácsos, ha a demokratikus állam a

„nyilvánosság szólamsokaságának polifonikus komplexitását” túl gyorsan redukálja, mert nem kizárható, hogy szűkös értelem- és identitáskínálati tartalékai kiürülnek. „Annak érdekében, hogy a társadalom élhető maradjon, mindkét oldalnak meg kell szoknia, mennyire szükséges a hit és a tudás viszonyának újraértelmezése, mert ez teszi számukra lehetővé az önreflektív és felvilágosult együttélést.” (Máté-Tóth 1993, 46)

Megállapíthatjuk, hogy a szekularizációs tézissel szemben megfogalmazott kritikák két nagy csoportra oszthatók. Az egyik statisztikai adatok alapján igazolja, hogy a tézisben megfogalmazott folyamatok nem úgy, illetve nem mindenütt zajlottak, mint azt a tézis szerint elvárhattuk volna. A másik csoportba pedig azok a kritikák tartoznak, melyek magát a tézist elméleti alapon kritizálják, kimutatván annak belső logikájában rejlő hibákat. Utóbbiak szerint a szekularizációs tézis nem is elmélet, hanem inkább doktrína, amely a hetvenes évektől kezdődően mintegy dogmának számított. Valójában azonban az elméleti kritikák szerint nem más, mint lazán összetartozó állítások szövevénye. (Shiner 1967) A II. világháborút követően a vallásstatisztikai adatok nem támasztották alá a felvetést, úgyhogy inkább mítosznak kell nevezni, és nem elméletnek (Glasner 1977), az új vallási mozgalmak pedig, melyekben a vallásosság felerősödése éppen a szekularizációs tézis feltételezésével ellenkező jelenséget mutat, azokban az országokban fejlődtek a leglendületesebben, melyeket a leginkább szekularizáltnak tartottak. (Stark és Bainbridge 1985) Végül, a vallás jelentős világpolitikai tényezővé vált az elmúlt húsz esztendőben, szemben a tézis szerinti elvárással, miszerint marginalizált szerepe egyre sorvad. (Vö. Kevin J. 1999) Mindezek okán joggal vethető fel, hogy ha a vallási folyamatok értelmezésének legismertebb elmélete ilyen alacsony szinten képes csak megragadni a folyamatok természetét, akkor arra a tárgyra vonatkozóan, melynek értelmezését hivatott lett volna elméleti alapon lehetővé tenni, új alapkutatásokra, alapvető összefüggések feltárására van szükség.

A szekularizációval, illetve közvetlenebbül a szekularizációs tézissel behatóbban foglalkozó szerzők érthető módon többé-kevésbé saját országuk, tágabb régiójuk adataiból indulnak ki, s az ezek alapján szerzett tapasztalataik fémjelzik az elmélettel kapcsolatos alapállásukat. A hatvanas–hetvenes évek meghatározó szerzői közül többen európaiak (Wilson, Dobbelare), s a Bostonban alkotó idős Peter L. Berger is erős európai, jelesül osztrák gyökerekkel rendelkezik. A szekularizációs tézis Nyugat-Európából indult el útjára, és nem túlzás felvetni, hogy valódi relevanciája is ebben a régióban maradt meg, még akkor is, ha mára sokan csak nagyon óvatosan merik használni.

A szekularizácós tézis védelmezői közé tartozik többek között a (kelet-)német Detlef Pollack, aki a tézis kritikusainak érveit sorra véve állítja a felvetés mai relevanciáját. Thomas Luckmannal szemben kifejti, hogy az a vallásfogalom, amelyet Luckmann a szekularizációs tézist kritizálva használ, olyan tág, hogy magának a vallásnak a saját értelmét veszi el. A tézis más kritikusai szerint számos vallási ébredést tapasztalhattunk Európában, s tagadhatatlan, hogy a nem egyházias – és tehetjük hozzá, tipikusan nem keresztény – érdeklődés a vallás iránt megnövekedett. Ennek mértéke azonban Pollack szerint még nem alapozza meg a tézis elvetését, hiszen a minden ilyen ébredésben érintettet egybevéve sem állítható, hogy az alapvetően változtatna a hagyományos vallás marginalizált európai pozícióján. Miközben új vallási formák és közösségek jelennek meg, ugyanakkor a katolikus egyház tagvesztéséhez viszonyítva ezek tagságának létszáma elenyésző, arról nem is beszélve, hogy mennyi az össztársadalomhoz képest. Akik a különböző, ún. világnézeti csoportokhoz tartoznak, vagy ilyen jellegű kínálatokkal élnek, azok között a felekezeten kívüliek aránya igen csekély, tehát semmilyen értelemben nem tekinthetők az egyház(ak) tagvesztesége ellensúlyozóinak. Végül felhívja a figyelmet, hogy a privatizált vallásosság iránt érdeklődők és a vallási intézményi tagság között viszonylag erős összefüggés figyelhető meg. Nemcsak az egyháztagok, istentiszteletet látogatók s az egyházzal igen szoros kapcsolatot ápolók száma

csökken, hanem azoké is, akik Istenben hisznek, rendszeresen imádkoznak, és magukat vallásosnak tartják. (Pollack 2003, 133–137)

A fenti összetett tudománytörténeti áttekintésből látható, hogy az általánosan a vallás társadalmi jelenlétét elemző és értelmező szekularizációs tézis a szociológiai szakirodalomban nem hozható egyértelműen közös nevezőre, legfeljebb a számos tekintélyes szerző sokfelé ágazó felvetésének ismeretében a tézis néhány alapelemét tekinthetjük olyannak, amelyet az igényes kutatásnak a világ bármely régióját vizsgálva figyelembe kell vennie. Mielőtt ezeket az elemeket röviden vázolom, és a kelet-közép-európai régióból néhány példával alátámasztom, szükségesnek látom, hogy a teológiában, a keresztény egyházak önértelmezésének szisztematikus tudományában is rámutassak a szekularizációra vonatkozó legjelentősebb felfogásokra, különösen a szekularizmus ideológiájának megváltozott értelmezésére.

Exkurzus: Szekularizáció a magyar nyelvű szociológiai szakirodalomban

A szekularizáció elméletének, a fogalommal jelölt folyamatoknak és a magyarországi, illetve kelet-közép-európai vallási változások sajátos értelmezésének témaköre a hatvanas évek közepétől erősödően jelen van a magyar szociológusok munkáiban.[28] A témát taglalva illendőnek tartom röviden összefoglalni a hazai szakma képviselőinek álláspontjait.[29] Az alább röviden bemutatott szerzők nem mindegyike szociológus, pl. Endreffy vagy Horváth, ám fejtegetéseikben szociológiai megközelítéseket alkalmaznak, illetve ismertetnek. A téma kifejezetten filozófiai szempontú tárgyalásával Mezei Balázs egyik tanulmányában találkozhatunk. Mezei a valláson belül elkülöníti a „külső”, intézményi dimenziót, melyet a latin *religio* kifejezéssel illet, a „belsőtől”, a személyestől, amelyet *confessio*-val jelöl. Kijelenti, hogy a szekularizáció

---

[28] Az alábbi bemutatás összeállításában segítségemre volt Feleky Gábor Attila közgazdász, valláskutató.

[29] Csak olyan szerzőket tárgyalok, akik a témával mint olyannal nem pusztán említés szintjén, hanem külön is foglalkoztak.

problematikájának vizsgálatakor meg kell különböztetnünk az egyik, illetve a másik dimenzióban zajló folyamatokat. A vallás társadalmi és gondolkodásbeli mai jelenlétének jellegzetességeit a volt szocialista országokban a vallás intézményrendszerével szembeni totális eljárások következményeinek tartja, melyek célja a vallás belső dimenziójának megszüntetése volt, amely nem járt sikerrel. A szekularizáció kifejezés helyett Mezei – vallásfilozófiai fogalomtárának megfelelően (vö. uő. 2004) – a vallástól való „eltekintés" kifejezést vezeti be. A XIII. századtól kezdődő gondolkodási folyamatok mára odáig jutottak, hogy nemcsak arra van elméleti lehetőség, hogy a vallási dimenzió jelentőségét csökkentsük, hanem arra is, hogy teljes mértékben eltekintsünk jelentőségétől, magától a vallástól. (Mezei 2005, 21)

Az alábbi összefoglalással – a tisztelgésen túl – nemcsak az a célom, hogy a téma egyfajta gondolattérképét bemutassam, hanem az is, hogy a magyar szerzők álláspontjának vázlatos ismertetésével rámutassak arra a törekvésre, kísérletre, amely a régió sajátos vallási folyamatainak értelmezésére régióspecifikus elméletet keres. Ez a keresési folyamat természetesen nemcsak a magyar szerzőket jellemzi, s mint e fejezet más részeiben láthattuk, nem is csupán a kelet-európaiakat. Ugyanakkor azt is látnunk kell, hogy az eredeti szekularizációs tézis határainak bemutatásán és néhány fontos dimenzió felvetésén túl egyfajta új elmélet határai még alig körvonalazódnak. A szerzőket időrendbe szedve tárgyalom, amely azt is mutatja, hogy az itthon megfogalmazott felvetések valamelyest követték a nyugat-európai diskurzust.

Varga Iván 1967-ben a vallásszociológia közhelyeként, ideológiától függetlenül, mindenki által elfogadottként említi meg a szekularizáció tényét. Definíciója szerint a szekularizáción alapvetően „mindazon folyamatok összességét értjük, amelyek a vallás iránti közömbösség fokozódásában, a vallási befolyás csökkenésében és megszűnésében, illetve a tudatos materializmus és ateizmus szférájának növekedésében mutatkoznak meg". (Varga 1967b, 410) Hangsúlyos gondolata, hogy a szekularizációt nem lehet pusztán a templombajárás

mértékével vagy az egyházak tagjainak számával mérni, hiszen a folyamat csupán egyik kifejeződése a vallási aktivitás csökkenése. Ezen túlmenően ugyanis az emberek gondolkodását is egyre kevésbé szövi át a vallás, egyre kisebb mértékben érvényesülnek a vallási tanok és előírások. A vallásukat gyakorlók esetében a hagyományok és a konformizmus szerepe nő a természetfölöttihez való viszony kárára. Az egyház tevékenysége egyedül a vallási mezőre korlátozódik. (Varga 1967a, 1967b)

Varga vélekedése szerint a világiasodás egyre nagyobb teret hódít a kapitalista, illetve – még hangsúlyosabban – a szocialista társadalmakban, habár egyes felekezeteknél ideiglenesen növekedés is tapasztalható. A szekularizációnak már a kapitalizmusban történő megjelenését egyértelműen a vallási ideológia monopolhelyzetének elvesztésével, az ideológiai pluralizálódással magyarázza Varga, ugyanis a vallásnak meg kell küzdenie más intézményesült (pl. politikai) ideológiákkal, normákkal. A vallás így sok tekintetben a magánélet szférájába szorul, és elveszíti kötelező mivoltát. A szerző Luckmann és Berger *Secularization and Pluralism* c. tanulmányára hivatkozva megállapítja, hogy az egyén igényeihez alkalmazkodni próbáló vallás kiszorul a közéletből, így szubjektivizálódik, a vallási tartalmak elveszítik objektív, tényszerű státuszukat.

Murányi Mihály és Dömők Zsuzsa a szekularizáció csak egyik oldalának tartják a tradicionális vallási értékrend szerepének csökkenését, és hangsúlyozzák, hogy a tudomány az ezzel párhuzamosan zajló folyamatoknak, az új eszmék, nézetek értékszintre emelkedésének is figyelmet kell szenteljen, így vizsgálni szükséges, hogy konkrétan milyen világnézeti változások zajlanak, milyen eszmék és értékek foglalják el a vallási eszmék és értékek helyét. A kutatás feladata tehát nemcsak a vallásosság mérése, hanem annak meghatározása is, hogy ki mennyire nem vallásos. Felmérésük eredményeiből a szerzőpáros azt a következtetést vonja le, hogy az új eszmék csak korlátozottan szolgálhatnak a magatartás szabályozásának eszközére, kevésbé adnak útmutatást a mindennapi élet során felmerülő problémákra. (Murányi és Dömők 1976)

Murányi a szekularizáció fogalmának többrétegűségéről írva három jelentést különít el. A kezdeti, legszűkebb jelentés – mely már a reformáció korában kialakul – az egyházi privilégiumok világi kézre juttatása, világi hatalom általi kisajátítása. Később, a francia forradalmat követően a szekularizáció az egyház és az állam szétválasztását célzó intézkedések rendszerének megnevezésére szolgált, tehát közjogi értelmezést nyert. A XX. században a vallásnak a társadalom életében betöltött szerepének megváltozását, jelentőségének csökkenését jelzi a fogalom. Murányinál a szekularizáció nem elsősorban a vallásgyakorlás csökkenését jelenti, hanem azt a folyamatot, melyben a vallás szerepét és helyét valami más veszi át az egyének életében. Az egyházakhoz való tartozás ebben a helyzetben már nem jelent elégséges támaszt a vallásosság vizsgálatához, lévén a vallási tevékenységek egyre kevésbé zajlanak az egyházak intézményrendszereiben. A vallás pszichológiai és társadalmi realitása közötti szoros összefüggést látó kutatók közül P. Bergert emeli ki, aki a szekularizációt a vallásgyakorlás alakulásánál jóval tágabb összefüggésben, a vallási tartalmak művészetekből, filozófiából való kiszorulásában és főként a tudomány olyan fejlődésében látja, amely nem vallási perspektívákból történő szemléletet tesz lehetővé. A szerző úgy tekint ezen szemléletre, mint az immanencia és transzcendencia közötti kontinuitás megszakadására, a „földi valóság" tényei nomizálódásának – és ilyetén történő legitimálódásának – megszűnésére. Vélekedése szerint a társadalom attól nem válik feltétlenül szekularizálttá, hogy kevesen hisznek Istenben, illetve járnak templomba. Ha ugyanis ezen szituáció egyfajta anomikus állapotként van jelen, és a társadalom nem képes magát öntörvényű rendszerként legitimálni, akkor az értelmet, a helyzetből való kiutat szakrális eszközökben, a transzcendenssel való kapcsolat helyreállításában találhatja meg. Másrészt azon lehetőség is fennáll, hogy a vallásgyakorlás tradícióvá, egyfajta „társadalmi ornamentikává" válik, az emberek pedig nem eszmélnek rá, hogy valójában már nem vallásosak. (Murányi 1977)

Tomka Miklós[30] elismeri, hogy az egyházak befolyása, mediáló szerepe csökken, így a hivatalos vallási intézmények a vallásosok csak kisebb részét reprezentálják, ugyanakkor úgy vélekedik, hogy a vallási hagyomány, illetve annak egyes elemei a rokonság, család keretein belül tovább élnek. Számos szerzőre hivatkozva megállapítja, hogy a szekularizáció a kisegyházak tekintetében csak korlátozottan tud érvényesülni, melynek alapvetően két oka lehetséges: egyrészt azok közösség-központú jellege, másrészt az intellektusra helyezett kisebb hangsúly. A szekularizáció tézis első megállapításaként fogalmazza meg, hogy a zsidó-keresztény felfogás (Isten e világtól teljesen eltérőként való szemlélése, a világ mítosztalanítása) lehetővé tette a világ egyes területeinek függetlenedését a vallástól. A második megállapítás, hogy az előbb említett elkülönülés vezet a társadalmi rendszer differenciálódásához, az egyes társadalmi és életszférák önállósodásához, amely végső soron (és ez már maga a harmadik tézis) azzal jár, hogy a vallás az élet egyik speciális részterületévé válik. (Tomka 1994)

Tomka alapvetően tudományosan, nem elfogadható felfogásként mutatja be a folyamatos elvallástalanodást, a vallásosság mértékének, befolyásának és jelentőségének napról napra tartó lineáris csökkenéséről alkotott elképzelést.[31] Ennek egyik indokaként azt hozza fel, hogy – mind a múltra, mind a jelenre nézve – tévesek a vallásosság mértékével kapcsolatos elgondolások. A korábbi korszakok társadalmait nem lehet általánosan vallásosnak nevezni, habár a vallásosság kétség kívül a társadalom egészét jellemezte és alakította. Tomka meglátása szerint Európában az elvallástalanodást 1950 és 1978/1980 között figyelhetjük meg legteljesebben, és bár a folyamat folytatódott, 1978/1980 óta vallási újjáéledést is tapasztalhatunk, a vallás – bár alacsonyabb szinten, mint előtte – stabilizálta helyzetét – több országban egyenesen a vallásosság

---

[30] Ebben az összefoglalásban csak a magyar nyelven megjelent publikációit veszem figyelembe, minthogy elsősorban ezek hatottak, hatnak a magyar szakmai diskurzusra, jóllehet különösen Kelet-Közép-Európára vonatkozóan német és angol nyelvű munkái igen jelentősek. Ezekre a régióspecifikus elméletek tárgyalásakor részletesen kitérek.

[31] Elsősorban ennek bizonyítását végezte el korábbi kisebb művei után 2011-ben megjelent monográfiájában. (Tomka 2011)

növekedéséről beszélhetünk –, a vallásosság hanyatló, ritkuló formáival szemben újak jelennek meg. Nemcsak mennyiségi, hanem minőségi és szerkezeti változással is együtt jár a folyamat. A szekularizációs tézis tudománytalanságának másik jelét Tomka abban látja, hogy téves elképzelésre, az elvallástalanodást lineáris folyamatosságként való felfogására épít, ahelyett, hogy a kívánatos „több irányú és több központú társadalmi–világnézeti mozgás" szemléletet alkalmazná. A szekularizációs tézis ugyanakkor nem képes a vallási változások egészét sem értelmezni, csupán annak egy szakaszát. A megélénkülő vallásosság, illetve egyéb jelenségek magyarázatára az elmélet teljességgel alkalmatlan. (Tomka 1979, 1989, 1990)

Tomka szerint a társadalmi rendszer differenciálódásában a vallás szerepe és helye két irányba változik. Egyrészt társadalmat integráló funkcióját veszíti el, másrészt e kényszer megszűnésével lehetővé válik az „eredeti feladataira" való koncentráció. Ez utóbbi következménye, hogy a vallás saját helyét a személyes kapcsolatok, az egyének világában találja meg. Ugyanakkor a vallási gondolkodást is áthatja a közélet, így a vallás politizálódik. Tomka két fő szemléletet különböztet meg, melyek közül az egyik a társadalmi rendszer differenciálódásának hatását a vallás koncentrálódásában, a másik a vallásnak a kultúrában történő feloldódásában látja. Mindkét nézet követői egyetértenek azonban azzal, hogy az egyház társadalmi szerepe szűkül, amely a vallási intézményeket változásra kényszeríti, valamint megszűnik azon kényszer, hogy vallásosnak kell lenni. A kialakult helyzetben a vallási pozíció tudatos döntést, illetve állandó reflexiót igényel. A differenciálódó társadalmi rendszerben az emberek emocionális és közösségi igényeire, illetve a létezés értelmére keresett válaszok egyrészt a vallás fokozott emocionalizálódását, másrészt növekvő intellektualizálódását segítik elő. A vallási intézményrendszer változási kényszere pedig alapvetően négy vallásmodellben manifesztálódhat: a külvilágtól való elfordulás, gettósodás; liberalizálódás; innovatív új vallási mozgalmak megjelenése; saját autonómiával és közösségi relációkkal rendelkező

alegységek szimbiózisából álló bürokratikus, erősen differenciált és specializált szervezet létrejötte. A személyes vallásosságra nézve a vallással kapcsolatos választási lehetőségek megjelenése, a vallási alrendszer – illetve annak egyes intézményei – szerepének csökkenése alapvetően három folyamatot indukálhat. Egyrészt az egyháztól való elszakadás a vallástól való elfordulással járhat, mely materialista, illetve ateista álláspontban teljesedhet ki. Az egyházon kívüli vallásosság opciója is felmerül, növelve a maguk módján vallásosak csoportját. A harmadik alternatíva az intézményesített vallással való szakítás, de egyfajta személyes szinkretizmus kialakulása lehet. (Tomka 1989)

Endreffy Zoltán a szekularizáció kifejezést az elvilágiasodásnak arra a folyamatára vonatkozóként definiálja, mely során a társadalmi élet egyes területei fokozatosan kiváltak a vallás irányítása alól, és önállósultak, ennek következtében pedig már nem a vallás irányítja a társadalmi tevékenységeket. A szekularizáció így alapvetően egy jogi–politikai jelenség – az állam és az egyház szétválasztása –, melynek következtében a vallás a magánélet, illetve a civil társadalom szférájába húzódik vissza. A társadalmi szférák differenciálódása és önállósodása egyrészt jelentősen megnöveli azok hatékonyságát, másrészt azok integrációja, összehangolása lehetetlenné válik, mindegyik alrendszer saját célracionalitását követi, így nincs tekintettel más szektorokra – és ez értelemszerűen a szekularizált társadalom instabilitásával jár. A szekularizált világban az erkölcsi normák kötelező érvényének megszűnése tapasztalható, az értelemadó rendszerek pluralizmusa szükségszerűen azok gyengüléséhez vezet, az emberek önazonossága egyre nehezebbé válik. A vallás csak egy a versengő ideológiák között, s ez megnehezíti a vele való azonosulást. A vallásosság szabadidős tevékenységgé alakul, a hívők „civil" életére alig van hatással, hiszen ők az élet egyéb területein egyre inkább más normarendszerhez alkalmazkodnak, a vallási előírások betartása a vallási szerepre korlátozódik. Az egyház bürokratikus szolgáltató intézménnyé válik, melynek egyik fő szolgáltatása

ünnepélyessé tenni az élet egyes eseményeit, illetve egyes tradíciókat átadni. (Endreffy 1989)

Szerinte, mivel a keresztények az életszférák önállósulási folyamatát Isten nélküli világ megteremtéseként értelmezték, így azt az ateizmussal azonosították, és a modernitással kapcsolatosan is negatív álláspontot vettek fel. A II. Vatikáni Zsinat elfogadta a szekularizációt, és nemet mondott az integrizmusra, ugyanakkor tovább él a modernitással kapcsolatos gyanakvás, bizalmatlanság is, mely leginkább a kelet-közép-európai katolikus egyház liberalizmus-ellenességében nyilvánul meg. (Endreffy 1995)

Nagy J. Endre úgy véli, hogy a modernizációnak nincs feltétlenül szekularizáló hatása, a társadalmi alrendszerek önállóvá válásánál pedig a pluralizáció sokkal jobban magyarázza a vallás európai visszaszorulását. Vázolja ugyanakkor azon elképzelését is, mely szerint nem lehetetlen, hogy a funkcionális differenciálódás, a modernizáció, a pluralizáció, illetve a vallási változások egyrészt különböző síkokon és különböző időkben zajlanak, másrészt eltérő ciklikusság jellemzi azokat. Nagy a szekularizáció megítélésének átgondolására is sarkall, Polányi azon elméletére építve, mely szerint a felvilágosodás humanista felszabadítási törekvése könnyen önmaga elpusztításához vezethet, mégpedig pont annak következtében, hogy ha a tekintélyt, az erkölcsi normákat nem lehet tudományosan igazolni, úgy a humanista társadalmi normák sem képesek önnön tekintélyüket fenntartani, és ez könnyen erőszakhoz, illetve totalitarianizmushoz vezet. Ezen gondolatmenetet kiegészítve úgy véli, hogy a humanista racionalizmusra épülő vallásellenes politikák is olyan következményekkel járhatnak (és jártak is a múltban), amelyek – például a „párt-igazság", illetve a „nemzet-igazság" mindenhatóságát hirdetve – végső soron a tudományellenességig is eljuthatnak. A rendelkezésére álló adatokból Nagy azt a következtetést vonja le, hogy a magyarországi erőszakos vallásellenesség végeredményben hasonló eredményre vezetett, mint a Nyugat-Európában kényszermentesen lezajlott szekularizáció. (Nagy, J. Endre 1997)

A kelet-közép-európai, magyarországi helyzetet vizsgálva Szántó János azt állítja, hogy a magyar társadalom esetében nem is beszélhetünk (a nyugati vallásszociológusok által használt értelemben) szekularizációról, lévén a régióban a szekularizáció normatív feladatként jelentkezett, az állami apparátus tervezte és végezte el a szekularizáció műveletét. Szántó – bár elismeri, hogy az elvallástalanodáshoz nem csak a politika járult hozzá – a szekularizálódott kifejezés helyett szándékosan használja a „szekularizált" jelzőt a régió társadalmaira, és felveti egy kelet-közép-európai szekularizációs modell, illetve az abban való gondolkodás szükségességét. Hangsúlyozza továbbá, hogy a szekularizáció elsősorban a vallási szféra és a világi szféra elhatárolódásaként – a vallásos cselekvés, vallási intézmények és a vallásos tudat jelentőségének megszűnéseként – írható le, nem pedig a vallási intézmények és specialisták, illetve azok követői számának csökkenésével. Egyfajta szekularizációs tézisként mutatja be azt, hogy az egyének vallásos szerepei, vallási ideológiája és elkötelezettsége, illetve világi viselkedése, életmódja, értékítéletei közötti kapcsolat, asszociáció megszűnik. Kamarás István szintén megjegyzi, hogy Magyarországon nemcsak elvallástalanodással, hanem erőszakos elvallástalanítással is számolnunk kell. Tomka Miklós szintén a nyugati folyamatoktól eltérő változásokra, a mennyiségi helyett a minőségi különbségekre, illetve a generációk közötti eltérésekre hívja fel a figyelmet. (Bögre 2002, Kamarás 2004, Szántó 1990a, 1990b, 1998)

Többen (Lendvai 1995, Varga 1967a) azonban úgy látják, hogy a magyarországi szekularizációban nem a vallásüldözés, hanem a modernizáció, indusztrializáció volt a meghatározó tényező. Könnyen igazolható tehát Bögre Zsuzsa azon megállapítása, mely szerint habár a vallásosság csökkenésének mértékében alapvetően egyetértenek a hazai szerzők, annak okait eltérően látják, alapvetően a vallásüldözési tézis, illetve a modernizációs elmélet követőiről beszélhetünk. (Bögre 2002, Hegedűs 2000)

Hegedűs Rita – Tomka Miklós gondolataira építve – írja le a kevert (szocialista) szekularizáció tézisét, mely szerint a diktatórikus, autoriter rendszer az egyéni iniciatíváknak igyekszik elejét venni, a közösségeket pedig szétzúzni, ami az erőltetett iparosítással és a gyorsan zajló urbanizációval, illetve a megnövekedett fogyasztási és felhalmozási szinttel párosulva egy atomizált társadalmat hozott létre, melyben a tradicionális értékek meggyengültek, így a vallásosság is visszaszorult. A vallási megújulás, illetve megerősödés így akkor jelentkezhet, amikor a társadalom újra magára tud találni és képes újjászerveződni.

Tomka Miklós úgy véli, hogy a szekularizáció tudományos definíciójának hiánya, illetve a szekularizáció körül kialakult fogalmi zavar a koncepció ellenőrizhetőségét is lehetetlenné teszi. Megkülönböztet azonban három jellegzetesnek gondolt részkoncepciót, így a szekularizációt mint a társadalmi rendszer differenciálódását, vallási intézményrendszer változását, illetve vallásosság változását vizsgálja. Véleménye szerint a vallási változások magyar viszonyok között alapvetően négy oldalról közelíthetők meg, melyek: a vallás társadalmi struktúrában elfoglalt helyének változása; a vallás hatalmi, intézményi, társadalmi–politikai funkcióinak változása; a vallási intézmények szervezeti változása; a vallás társadalmi elterjedtségének változása.

Szántó János – ugyancsak jelezve, hogy a nyugati szekularizáció-fogalom nem tekinthető egységesnek – olyan közös pontokat vél felfedezni, mint a laicizálódás, a történelmi egyházak szerepének csökkenése, illetve a hagyományos vallási részvételi formák alkonya.

Hegedűs Rita a szekularizációs teóriát túlontúl általánosnak, illetve nehezen ellenőrizhetőnek tartja. Ő alapvetően szintén három téma köré csoportosítja az elmélet főbb állításait: a vallás a társadalom komplexebbé válásával annak egyik alrendszerévé válik; a racionalizálódással, bürokratizálódással a vallás mint társadalmi intézmény elveszíti a szerepét; a modernizációval járó értékrend-változással a vallás privatizálódik.

Horváth Pál vélekedése szerint az euro-amerikai világban zajló szekularizáció a következő folyamatokkal jár: a vallási értékektől függetlenné válik a társadalmi értékrend; a vallási szervezetek jelentősége csökken, a „szent dolgok körére” korlátozódik; a vallási normákat sokan elutasítják, illetve azokat csak részlegesen vallják magukénak. (Horváth 1996)

Kamarás István szerint a szekularizáció alapvetően két szempontból vizsgálható. Egyrészt a filozófia oldaláról a modernitás szinonimájának tekinthető, lévén, hogy az egyének és az intézmények önállósulásának folyamatát írja le, másrészt a modern társadalomnak a vallás és az egyház gyámsága alóli felszabadulását jelzi. Ennek részfolyamatai a következők: a javak, intézmények, személyek laicizálódása; a társadalom vallásos jellegének megszűnése; végül pedig az ateizmushoz vezető racionalizálási folyamat, szekularizmus. A folyamat elsődleges jellemzője, hogy a vallás privatizálódik, illetve, hogy csak egy (szabadidős) tevékenységgé válik a sok közül.

Andorka Rudolf a szekularizációs tézisek két hullámáról beszél, melyek közül az első szerint a társadalmi, gazdasági fejlődés és a racionalitás térhódítása során a vallás egyre inkább elveszíti a fontosságát, illetve befolyását a társadalmi alrendszerekre, illetve a társadalom tagjainak mindennapi életére. Az újabb szekularizációs tézisek ugyanakkor nem a vallás eltűnésével, inkább annak változásával foglalkoznak. A racionális gondolkodás térhódítása, a racionális elemek erősödése a vallásosságban is egyre jelentősebb. A nem kifejezetten vallási feladatokat egyre kevésbé végzik, végezhetik az egyházak, ami kedvező hatásokkal is járhat, lévén a vallási igényekre összpontosíthatják az intézmények a figyelmüket. Az egyházak szervezete módosul, a csoportok szerepe és önállósága, valamint a laikusok szerepe megnő, a hierarchia pedig gyengül. (Andorka 2006)

Molnár Attila úgy véli, hogy – bár a nemzetközi vallásszociológia a hetvenes évektől fogva egyre több kétséggel szemléli a szekularizáció folyamatát és

elméletét – a hazai szakirodalom (legalábbis ami a kilencvenes évek elejét illeti) inkább a szekularizáció elfogadására, mintsem elutasítására hajlik. (Molnár 1993) Mindazonáltal az eddig mondottak is igazolják, hogy mind Molnár cikkét megelőzően, mind azt követően számos olyan szerzőt is lehet említeni, akik hazánkban is kritikusan kezelik a szekularizáció fogalmát.

Horváth Pál vélekedése szerint a vallástudomány és a szociológia a szekularizáció fogalmi kategóriáját a vallás társadalmi szerepének megváltozására, a vallásos gondolkodás és viselkedés radikális átalakulására használja. Az ilyen folyamatok ideológiai hatásmechanizmusokkal való magyarázatának elégtelensége ugyanakkor a századfordulóra nyilvánvalóvá vált. Az elmélet a vallási változásokat egyértelmű leépülési folyamatként kezeli, melynek oka az iparosodás, illetve annak racionalitása. Mindazonáltal míg az európai és amerikai, keresztény-dominanciájú vallási térrel rendelkező kultúrákban az 1950-es évekre a hitélet és egyházak is válságba kerültek, addig más régiókban ez nem volt tapasztalható. Másrészt pedig a negyvenes és a hatvanas évek között tapasztalható folyamat nem folytatódott a prognosztizált iramban, lassult, illetve le is állt. A szerző ennek okait egyrészt az egyházak belső modernizációjában látja, másrészt abban, hogy a sebes ipari fejlődés, a radikális mértékű városiasodás, a társadalmi és műveltségi mobilizáció (az emberek tradicionális közösségéből való kiemelése), illetve az állam és az egyház szétválasztása addigra nagyrészt megtörtént.

Horváth is bírálja azon felfogást, mely a szekularizáció lényegének és fő következményének tart olyan mennyiségi mutatókat, mint a templomlátogatások számának csökkenése, a lelkipásztorok számának változása, illetve amely a folyamatot lineárisnak, dinamikusnak és visszafordíthatatlannak írja le. A szerző két járható utat lát. Az egyik a szekularizáció mint olyan korlátozott érvényű folyamat elfogadása, amit kiegészít egy ellentétes irányú fogalom is, egyfajta „újraépülési" folyamat. A másik – Horváth által nem kevésbé megfelelőnek tartott – alternatíva a szekularizáció átfogó kategóriaként való megőrzése, mely a

fogalom újradefiniálását igényli. A módosított elmélet szerint a szekularizáció olyan, döntően a nyugati, keresztény tradíciójú társadalmakban lezajló formaváltozás, amely „egyszerre jelenti a tradicionális vallási kultúra dezintegrációját és egy új vallási kultúra integrációját, a vallásosság tartalmának és struktúrájának alapvető átépülését és részleges leépülését, a vallás társadalmi hatókörének, szervező és szabályozó szerepének beszűkülését, a makro-közösségekből a mikro-közösségekbe való áthelyeződését". (323–324) További jellemzőként sorolja fel a hit etizálódását és individualizálását, a rituális szféra kiüresedését, illetve azt, hogy – és Horváth szerint ez a szekularizációs folyamat lényege – a vallásos világnézet uralmát a pluralitás, a világnézeti alternatívák világa váltja fel. Megjegyzi továbbá, hogy a szekularizált világban a vallásszociológia formális eszközei csak a vallás formáit képesek elemezni, a hit szilárdságának, erősségének kimutatását célzó vizsgálatok kudarcra vannak ítélve.

Tomka Miklós úgy vélekedik, hogy a szekularizációs tézisek a kettős naivitás csapdájába estek: egyrészt a tudományos megismerés, másrészt a fejlődés korlátlanságából indultak ki. Alternatívaként hangsúlyozza a komplexitás-redukció tézis fő állítását, mely szerint – a világ egyre áttekinthetetlenebbé, konfúzabbá válásával – nem feleslegessé, hanem éppen hogy szükségessé válik a vallás, melynek lévén a társadalom kezelni képes a sorskérdéseit.

Az Aufbruch I. magyarországi adatainak bemutatásakor és értelmezésekor Tomka Miklós nem használja a szekularizáció fogalmát, még annyira sem, hogy annak használhatatlanságára utalna. Kulcsfogalomként a modernizációval operál, ám láthatóan az érdekli, hogy az országban zajlott, és az 1997-es adatfelvételben és más adatokban megjelenő folyamatokat a legadekvátabb módon értelmezze. Egy faktorelemzéssel végül 9 faktorhoz jut, melyeket statisztikai eszközökkel 3-ra von össze. Ezt az eredményt azonban nem illeszti tágabb értelmezési keretbe, itt már a modernizáció mátrixára sem tesz utalást.

Az adatok nemzetközi bemutatását tartalmazó, Paul M. Zulehnerrel közösen írt kötetben a szerzők szintén a modernizáció értelmező alapkategóriát használják. Vizsgálatukban a „nemzetközi" (elsősorban nyugat-európai) vizsgálatokban szerzett összefüggéseket tesztelik tíz volt szocialista ország reprezentatív mintáján (Aufbruch I.). A modernizáció négy dimenziója számára találtak indikátorokat: az országok gazdasági struktúrája, a népesedés, az oktatási kiadások mértéke, végül a kommunikációs médiumok használata. A modernizáció említett dimenzióinak bemutatása és a vallási dimenzióval való összefüggéseinek elemzése után a szerzők a modernizáció kommunista variánsát írják le. A világ kommunista átrendezése három lépésben történt: a modernizáció, illetve az ehhez hasonló folyamatok felgyorsítása, amelynek következtében a társadalom jelentősen átrendeződött, és a korábbi társadalmi szövetségek megszakadtak; az erős felé való valóságos vagy csak látszólagos mobilitás felerősítése, és ugyanennek politikai kategóriák által meghatározott szelekciója és kontrollja. Ezek a kommunista modernizációs jellegzetességek megkülönböztetik a vizsgált régió országait a nyugat-európaiaktól, ugyanakkor tekintettel a kelet-európai régió országai közötti különbségekre, az adatok alapján nem lehet az egész régiót egyértelműen a modernitás tengelyén elhelyezni. A vallás vonatkozásában feltételesen állítható, hogy a kevésbé modernizált országok, a hagyományos szociális struktúra és a gazdálkodás jellege miatt (pl. Lengyelország, Szlovákia) jobban megőrizhették a vallási kultúrájukat, annak folyamatosságát. (Tomka Miklós és Zulehner 2000, 49–61 hasonló érveléssel és bővebb kifejtéssel Tomka 2011)

Ugyanebben a nagy ívű tanulmányában – csatlakozva az Aufbruch kutatás egyik indító alapkérdéséhez – a szerző kiemelt figyelmet szentel a kommunizmus művének és következményeinek. Úgy tűnik, mintha kifejezett elméleti reflexió nélkül ugyan, de a kommunizmus nem csupán korszakot és törekvést, hanem egyben valamiképpen elméleti keretet is jelentene. Ezt a keretet akár tekinthetjük

sajátos, a kelet-közép-európai társadalmak vallási folyamatai értelmezési keretének is, de legalábbis egyik jelentős dimenziójának.

Ennek a megfigyelésnek két jelentősége van. Az egyik, hogy az a feladat válik megalapozottan nyilvánvalóvá, hogy a többi országra vonatkozó leírásokban is meg kell vizsgálni, milyen értelmezési keretet alkalmaznak a kutatók. Ebből arról is információt kaphatunk, vannak-e jellegzetes értelmezések a régióban, vagy inkább a kutatók mind a saját elméletüket követik. A másik jelentőség arra vonatkozik, hogy kijelölhetők a szekularizációs tézis kelet-közép-európai alkalmazhatóságának határai, sőt nyomon követhető a tézist követő új értelmezési keret keresése.

A fenti vázlatos és csupán a témával kifejezettebben foglalkozó szerzőkre koncentráló válogatásból kitetszik, hogy az „eredeti" szekularizációs tézis nyugati típusú kritikái mellett – miszerint nem beszélhetünk a vallásosság elhalásának lineáris folyamatáról, hanem inkább átalakulásáról – megjelenik egy „keleti" vonatkozás, amely a vallásüldözés, vallásellenesség dimenziójának komoly jelentőséget tulajdonít a folyamatok értelmezési keretének keresésében.

A magyar szerzők szekularizációra vonatkozó legfőbb megállapításainak listázása kitérő ugyan a szekularizációs elmélet nemzetközi kereteinek vizsgálata vonatkozásában, de nem jelentéktelen azon érzékenység jelzése szempontjából, melyet a magyar kontextus iránt tanúsítottak. Egyáltalán nem tekinthetjük ugyanis véletlennek azt, hogy az elmélet nagy tekintélyű teoretikusai nyugat-európaiak, akik a hatvanas évek társadalmi és politikai „földindulása" kapcsán érzékelték, hogy a korábbi vallásértelmezés, amelyet elősorban a teológia és a filozófia határozott meg, kiegészítendő további elmélettel, amely éppen e változást képes megragadni. Paradigmatikus változás új paradigmát is követel, állíthatjuk a Thomas Khun nevével fémjelzett kifejezést használva. A magyar szerzők megállapításai és megközelítései tehát szintúgy tükrözik azt a kontextust, amelyben megfogalmazódtak. Ugyanakkor a nemzetközi elméleti

vita új nyugat-európai, amerikai és interkontinentális tapasztalatokra és megfigyelésekre tett szert, amelyek nemcsak oda vezettek, hogy a szekularizációs elméletet tovább kell tágítani vagy finomítani, hanem oda is, hogy alternatív elméleti keretre is szükség van. Az egyik ilyen jelentős perspektíva-tágítást jól jellemzi a fentebb már említett Peter Beyer megközelítése, aki a szekularizáció problematikáját az általánosan használt nemzeti vagy a ritkábban alkalmazott kontinentális megközelítésből globálissá szélesítette.

Szekularizmus

A szekularizáció fentebb bemutatott sokrétű és vitatott fogalma rendelkezik egy további dimenzióval, amely nem a társadalomtudományi elemzés diskurzusában jelentős, hanem a világszemléletek egyike. A következőkben a szekularizmus kifejezést elemzem, elsősorban azért, hogy világosan elkülönítsem a szekularizáció kifejezésétől, másrészt azért, mert e fogalom ismerete szükséges a vallással kapcsolatos regionális diskurzus szabatos értelmezéséhez. A szekularizmus témájára a következő fejezetben még bővebben visszatérek, amikor a kortárs Charles Taylor és még inkább José Casanova szemléletét elemzem behatóbban.

A szekularizmus modern kifejezés, amely a XIX. századi *secularism* angol fogalomban gyökeredzik, etimológiailag a szekularizációhoz hasonlóan a *saeculum*ra vezethető vissza, melyről fentebb már szóltunk. 1846-ban alapították Londonban a Secular Society nevű társaságot, amely programmatikus kifejezésként a szekularizmust szabadgondolkodó és materialista értelemben használta az egyházi befolyás visszaszorítása programjának vezérszavaként. A német nyelvterületen a kifejezés a Jeruzsálemi Világmissziós Konferenciához kapcsolódó vita révén vált egyre ismertebbé, amelyen Rufus Jones amerikai előadó a szekularizmust mint a kereszténység előtt álló jelentős kihívást fogalmazta meg. (Vö. LThK, *Säkularisierung*)

A szekularizmus teológiai fogalma negatív konnotációval bír. Gogartenre hivatkozva a szekularizmus vallás, amely a világot és a társadalmat abból az elvből kiindulva kívánja magyarázni és berendezni, hogy a vallásokat kiszorítja. Bár a szekularizmus kifejezés a nemzetközi szakirodalomban ma már nem használatos, az egyházak és vallási közösségek képviselői a mai modern világ vallással kapcsolatos alapállását nem ritkán bélyegzik ezzel a kifejezéssel, melyet jól példáz az alábbi idézet:

> A szekularizmus világnézet, amelyre a mai szekularizált, vagyis vallástalan társadalom épül. A szekularizmus nem a vallás mint olyan ellen lép fel: az ellen harcol, hogy az Egyház hatással legyen a társadalmi folyamatokra, kapcsolatban legyen a politika, a művészet, a tudomány és a kultúra világával. Kiszorítani a vallást a társadalmi szférából, a közösségi élet hátsó udvaraiba száműzni, kizárólagosan csak az egyes egyének személyes életének ügyévé redukálni – íme a program, melynek megvalósításán a mai szekularizált világnézet képviselői fáradoznak, akik azt szeretnék, ha a vallás nemcsak az államtól, de a társadalomtól is el lenne választva. (Hilarion (Alfejev) 2004)

A szekularizmusnak azonban több formája létezik, melyeket nemcsak a fogalmi tisztánlátás érdekében érdemes elemezni, hanem azért is, mert a társadalom vallási dimenziójának megértéséhez szükséges a vallásmentesség elméletével szembenézni.

Megjegyzendő, hogy az angol nyelvű teológia már a XIX. században más akcentust helyez előtérbe, amely azonban valószínűen az európai keresztény teológia, elsősorban német nyelvű befolyásoltsága miatt, nem vált általánosan ismertté. (Bradlaugh és Hutchings 1861, Holyoake 1896) Ezek a szerzők, akik e kifejezést teológiai összefüggésben vélhetően elsőként alkalmazták, kiemelik, hogy nem a keresztény gondviselésbe vetett hittel szemben s nem is az ateizmussal vagy a Biblia állításaival szemben, hanem ezektől függetlenül

kívánatos az együttélés és a közmegegyezés számára pozitív megegyezéseket találni, amelynek útja egyfajta konstruktív értelemben felfogott szekularizmus.

> Secularism is that which seeks the development of the physical, moral, and intellectual nature of man to the highest possible point, as the immediate duty of life — which inculcates the practical sufficiency of natural morality apart from Atheism, Theism or the Bible — which selects as its methods of procedure the promotion of human improvement by material means, and proposes these positive agreements as the common bond of union, to all who would regulate life by reason and ennoble it by service. (Holyoake 1896, 17)

E XIX. század végi szerzők megemlítése azért is jelentős, mert miközben a szekularizmusnak hangsúlyozottan nem kereszténység- vagy egyházellenes tartalmat kívántak adni, addig azok a politikai törekvések, melyeknek teoretikusai és élharcosai voltak egész Európában, ezzel ellentétben a kereszténység és az egyházellenesség legpregnánsabb megnyilatkozásaiként lettek aposztrofálva: pl. az iskolai oktatás és nevelés világi alapokra helyezése, az állam és az egyház szétválasztása, a jogi aktusokban alkalmazott mindennemű eskü eltörlése stb. (Vö. Catholic Encyclopedia, Secularism címszó, 2010)

Már Bryan R. Wilson is a szekularizáció fogalmának definíciós nehézségeiről értekezve fontosnak tartja szembeállítani a szekularizáció fogalmát a szekularizmuséval. Az előbbi tudományos igényű elmélet és leíró kategória, az utóbbi ideológia, amely a szupernaturalizmus minden formáját elvitatja, nem vallási és vallásellenes alapelvekre kívánja építeni az etikát és a társadalomszerveződést. Ugyanakkor megjegyzi, hogy a hivatalosan szekulárisnak kikiáltott társadalmak, jelesül a Szovjetunió csak lefokozni volt képes a vallási dimenziót, de teljes mértékben nem volt képes eliminálni.

A fogalom modern jelentésének szisztematikus kifejtéséhez Charles Taylor (Taylor 1996) a szekularizmus három formáját különíti el, melyek közül kettő

történelmi megvalósulásai révén tárható fel, egy pedig a multikulturális társadalmak együttélésének szükséges követelményeként. A szekularizmus első változata az a társadalomelméleti belátás, hogy a multikonfesszionális társadalmakban az együttélés csak azzal biztosítható, ha a felekezeti érdekeket alárendeljük az össztársadalmi érdekeknek, melyek érvényesülése csak akkor lehetséges, ha a társadalom közös alapra épül. Ez a közös alap a természetjog szenttamási logikáját követi, vagyis bár nem a kinyilatkoztatásra épül, de alapját a személyes, Istenbe vetett racionális hit képezi. A középkort követően a felekezeti feszültségek és háborúskodások során az ellentétes felekezeti érdekek csaknem lehetetlenné tették a társadalmi együttműködést, különösen a gazdaság területén. Kiutat csak az jelenthetett, ha a sajátos felekezeti tanításokat egyre inkább figyelmen kívül hagyják, s csak a bármely felekezet által elfogadható legalapvetőbb dogmákra szorítkoznak, sőt egy lépéssel még tovább menve a deizmusig jutottak, amelyben az istenhit pusztán a világrend teremtettségének elfogadására szorítkozik.

A szekularizmus másik változata arra a társadalomfilozófiai alapállásra helyezkedik, hogy az együttélés alapja nem vallási forrású, hanem független politikai etika. E filozófiai alapállás lényege az, hogy az emberi alaptermészetből *(conditio humana)* kivétel nélküli érvényességű erkölcsi alapelvek vezethetők le. Az ember értelmes és közösségi lény, s ez a két legfontosabb tulajdonsága elég ahhoz, hogy a társadalmi együttélés szabályait megalapozzák. Ezek a normák pedig attól függetlenül is érvényesek, hogy Isten létezik-e vagy sem: *etsi Deus non daretur*.

A harmadik forma, amely mint fentebb már említettük, inkább elméleti maxima, amely Rawls nevéhez köthető, s az „átfogó konszenzus" megjelölés fejezi ki legjobban. Lényege az, hogy a multikulturális és természetesen multivallási társadalmakban az etikai normák megalapozásában lehetetlen konszenzusra jutni. Az első modell határa egybeesik a felekezeti szempontból le nem kötött kultúrkeresztények körének határával. Ami ezen túl van, nem elsősorban az

ateisták és agnosztikusok, hanem a hinduk, buddhisták és még inkább az ezoterikusok szférája, már nem építhet a konfesszionalitás kitágított kereteire. Plakatíve fogalmazva: nincs deizmus deus nélkül. Ezért ezektől a felekezeti megalapozásoktól függetlenül kell olyan megállapodott etikai normákat leszögezni, melyek az együttélést lehetővé teszik, s bármely vallási vagy egyéb világnézeti csoport vagy személy a saját meggyőződésére alapozva tud hozzájuk csatlakozni. A civil vallásról szóló fejezetben mondottak szorosan tartoznak ehhez a felvetéshez. Az „átfogó konszenzus" etikai modellje csak tisztán politikai lehet. Ez a modell nem kíván eleget tenni annak a feltételnek, hogy ne csak ésszerűnek tűnjék a globális társadalom polgárai számára, hanem megalapozottsága is osztható legyen. Ugyanakkor sokféle forrású és logikájú megalapozhatóságát e konszenzusnak fenn kell tartani és lehetővé is kell tenni. Taylor kellő józansággal úgy zárja le a szekularizmus három formájának bemutatását, hogy a harmadik, kívánatos és globális feltételek között egyedül elfogadható modellt nem elég felvetni, s ha felvetik, az sem elég, ha követhető, hanem követni is kellene.

Globális társadalom

Bár a szekularizációt a szerzők általában Kelet- vagy Nyugat-Európára, vagy Amerikára vonatkozóan tárgyalják,[32] vagyis egy-egy országra vagy kontinensre koncentrálva maga a tézis tesztelhető akkor is, ha „elemzési egységnek" az egész Glóbuszt vesszük. *„A gobalizáció mindenekelőtt azt jelenti számomra, hogy elsődleges elemzési egységnek az egyetlen, globális társadalmat tekintem."* (Beyer 1999) Ennek az elméleti és módszertani szempontból egyaránt számos következménnyel járó kiindulási alapnak az a feltétele, hogy a globális társadalmat társadalomnak tekinthessük, valamint az, hogy ne azonosítsuk egyszerűen a társadalmi határokat az államhatárokkal. Ugyanakkor megköveteli, hogy számos nem tudományos, ám kulturálisan rendkívül jelentős faktorokat ne tekintsünk

[32] Az utóbbi évtizedben Talal Asad művei képviselik a tézissel szembeni legerőteljesebb bírálatot, amely elsősorban az arab világ társadalmainak elemzésére alapozódik. (Vö. mindenekelőtt Asad 2003)

szociológiai elméletünk alapjának. Az államhatárok figyelembevétele ebből következően azt jelenti, hogy ha pl. a szekularizáció jellegzetességeiről van szó, az államhatár fontos változó, amely mentén különbségek ragadhatók meg a globális társadalmon belül. Beyer központi kérdése tehát az, hogy a globális társadalom mint egész szekularizált, illetve szekularizálódik-e.[33]

A globális társadalom mint elsődleges elemzési egység felvetésében Beyer Luhmannra hivatkozva állítja, hogy a társadalmat elsősorban a kommunikatív folyamatok szintje alakítja. Beyer a szekularizáció problematikájának elemzésére a társadalmat négy szempontból közelíti meg: interakció, organizáció, társadalmi rendszerek és társadalmi mozgalom. A globális társadalom intézményei többek között a kapitalista gazdasági rendszer, az államok politikai rendszere, a tudományos és technológiai rendszer, a tömegkommunikációs eszközök rendszere, a felsőoktatás és egészségügy, valamint a vallási rendszerek, illetve vallások.

A szekularizáció kérdésének vizsgálatakor a globális társadalom perspektívájából tekintve búcsút kell intenünk az egyes régiók önállóságára alapozott megközelítéseknek és kijelentéseknek, mintha azok a világ többi részétől függetlenül értelmezhetők lennének. A globalizációs paradigma logikája szerint nem állíthatjuk, hogy a nyugati társadalmak szekularizáltabbak a kevésbé modernizált más régióknál, mert elemzésünk alapja az egész, a nem-regionális, hanem a globális társadalom. Ebből a perspektívából tekintve a szekularizációs tézis is csak a globális társadalom egészének fényében állja meg a helyét, válik tarthatatlanná vagy módosítandóvá.

Jó példa a globális társadalom felvetésére a Katolikus Egyház, amely valóban világegyház, globális intézmény, s ha a katolicizmus és a szekularizáció összefüggéseit keressük, akkor az egyház globális természete miatt eleve a

---

[33] A Beyer által felvetett kérdésen túl magának a megközelítésnek külön jelentősége van a regionális vallásértelmezés számára, melyre az ötödik fejezetben még visszatérek.

globális társadalom látószögét kell igénybe vennünk. Hasonló további példák lehetnek a globális migráció vagy a pünkösdizmus jelensége.

A globalizációs paradigma lapján állva Beyer négy vallási típust különböztet meg. Az első a közösségi kulturális *(collective cultural)* típus, amelyben a kultúra és a vallás valójában nem különíthető el egymástól, ahol a vallás nem állítható szembe a kultúra más területeivel. A második típus a szervezett vallás *(organized religion)*, ahol a tagok és a nem tagok között különbséget tesznek, és ez a különbség határozza meg a szerepeket. A harmadik típus a politizált vallás *(politicized religion)*, amelyben az állam vallási monopóliumokat garantál, és a vallási előírások a politikai és jogi rendszerek részét képezik. Végül a negyedik típus az individualizált, illetve a kis társadalmi hálózatok vallása *(individualized or small social-network religion)*, amelybe Luckmann láthatatlan vagy brikolázs vallása, illetve a kliens kultuszok tartoznak.

Beyer, a globális perspektíva alkalmazása alapján megalapozottan állítja, hogy a szekularizációs tézist csak részben lehet a társadalmi változások leírására alkalmazni, különösen a makroszociális szinten szerepet játszó változók sokasága és sokrétűsége okán. Nem akarja teljes mértékben elutasítani az elméletet, mert azt alkalmasnak tartja arra, hogy folyamatosan ébren tartsa a kérdést, hogy az erőteljesen változó globális társadalomban a vallás, a vallásosság és a vallási hatalom pozíciója is változóban van. Egyetlen értelmező elmélet sem vindikálhatja magának az értelmezési monopólium jogát, így a szekularizációs tézis sem. De a vallással kapcsolatos szociológiai kérdésfelvetésnek és érdeklődésnek a globális folyamatokat tekintve hasznos provokációja lehet, maradhat.

Túl a szekularizációs paradigmán

Miután nagy vonalakban áttekintettük a szekularizációs tézis fogalmi rétegeit, legfontosabb állításait, elméleti kritikáját és eredeti érvényességének gyökeres megkérdőjelezését, megállapíthatjuk, hogy a bennünket kiemelten érdeklő

európai régió vallási folyamatainak értelmezésében nem szánhatunk e tézisnek elsődleges és kizárólagos szerepet. Mindaddig, amíg a vallási dimenziók különböző irányú változásait, azok csökkenését és növekedését pusztán leíró módon szekularizációnak vagy deszekularizációnak nevezzük, nem ütközünk bele megoldhatatlan elméleti problémákba. Ám mihelyst a szekularizációt paradigmának, a modernitással mindenképpen együtt járó történelmi és társadalmi szükségszerűségnek tekintjük, ezzel olyan alapra építjük vizsgálatainkat, melyet az európai országok vallási változásainak sokfélesége, az Európán kívüli kontinensek vallási helyzete s nem kisebb mértékben a paradigma belső ellentmondásossága rendkívül ingataggá tesz. Bár a szekularizációs paradigma az európai közvélekedésben a mai napig egyfajta dogmaként szerepel, s a vallási folyamatok magától értődő mércéje, a fentebb ismertetett okokból kifolyólag a kelet-közép-európai valláskutatás elméleti lehetőségeinek felvázolásakor ezt a tényt kritikusan és óvatosan kell kezelni.[34] A közvélekedéssel szembeni álláspontra helyezkedés lényege nem az, hogy ezáltal statisztikai adatokat és összefüggéseket figyelmen kívül hagyjunk, netán tagadjunk, hanem az, hogy a közel abszolút érvényességűnek tekintett értelmezési modellbe bele nem illő valóságelemeinket ne kivételnek tekintsük, hanem a közhasznú paradigma relativizálásának, esetlegesen új, átfogó elmélet megalapozási lehetőségének.

Ugyanakkor kétségkívül a szekularizációs tézis felvetései és a vele kapcsolatos viták mai napig tartó elevensége egyfajta vizsgálati és értelmezési erőteret jelentenek. A vallási folyamatok elemzésekor a kutatók döntő többsége, miközben reflektálja a szekularizációs tézissel kapcsolatos súlyos nehézségeket, ezzel mégis fenntartja ennek az értelmezésnek a lehetőségét, s adatait gyakran úgy mutatja be, mint amelyek részben alátámasztják, részben pedig

[34] Erre a következtetésre jutottak a *Sacred and Secular* c. kötet szerzői is, akik a 2000-es világméretű értékkutatás *(World Value Survey)* adatait foglalták össze. A címválasztáson túl az első fejezeteket a szekularizációs vita bemutatásának és elemzésének szentelték, s alapállásukban kifejtették, hogy az elméletet fel kell frissíteni *(update)* és ki kell egészíteni az egzisztenciális biztonságigény dimenziójával. (Norris, Inglehart 2004)

megkérdőjelezik magát a tézist. Ennek az eljárásnak az okát a kutatási hagyományban, de még inkább az elméleti innováció gyöngeségében találhatjuk meg. Az elmúlt harminc esztendő szociológiai és vallásvizsgálata Európában és Amerikában is a szekularizációs paradigma meghatározó hatása alatt állt. Egy ilyen hosszú és erőteljes elméleti hatás és az ezt követő gyakorlati rutin nem ignorálható egyik napról a másikra anélkül, hogy az erre nem reflektáló szerzők ne kockáztatnák szakmaiságuk megkérdőjelezését. Ennél azonban fontosabbnak tűnik annak kiemelése, hogy a szekularizációs paradigma – bármennyire is láthatók mára sokrétű határai – a vallás, vallásosság, egyházak társadalmi helyzete kérdéskörben átfogó szerepet (makroelméleti konstrukció) játszott. Ilyen egyetemes funkciójú új elmélet egyelőre nem körvonalazódik. Számos szerző használja ugyan a modern, a szekuláris és a keresztény jelző előtt a „poszt" előtagot, ez a korszakmegjelölés azonban csupán valaminek a meghaladását jelenti, és nem az új korszak egzakt meghatározását.

A szekularizációs tézis alapú tásadalomtudományi gondolkodás és vizsgálatok tehát eljutottak oda, hogy tágítani és nyitni szükséges. Tágítani az elméleti kereteket és nyitni más elméletek felé. A továbbiakban az ide vonatkozó kortárs felvetésekre szeretnék kitérni, mielőtt a régióra irányuló kutatások néhány legfontosabb eredményét bemutatnám. A nyitások némelyikére már korábban is tettem utalást. Beyerre hivakozva a nemzeti keret globális keretre tágítását említettem, amelyre alább röviden még vissza kell térnem. Ráláthattunk itt-ott az alternatív paradigma igényére is. Mindenekelőtt azonban először most arra térek ki, hogy a szekularizációs elmélet alapján nemcsak társadalomképet találni, amelynek a modernizáció a legfőbb jellegzetessége, hanem a vallás személyes vonatkozásában emberképet, antropológiát, személyfogalmat. Amikor a paradigma nyitásáról beszélek, nem elégséges a társadalomtudományi nyitáskísérleteket figyelembe venni, hanem szükséges a mögötte lévő emberkép tarthatóságára is rákérdezni. Álláspontom szerint ugyanis az emberről való

filozófiai gondolkodásban megmutatkozó posztindividualista fejlemény ebben a vonatkoztatási rendszerben is figyelembe veendő.

A szekularizációs tézis személyfogalmához

A vallás modern kori helyzetéről, különösen pedig a szekularizáció értelmezési keretéről szóló elméletek szinte mindegyike kiemeli, hogy a modern kultúrában az individualizáció folyamata beteljesült, amely az ember személyes és racionális döntési alaphelyzetében mutatkozik meg. A hagyományokkal, intézményekkel, saját életúttal, társadalmi–politikai felfogással és cselekvési úttal, szexuális beállítottsággal stb. szemben a modern ember mint racionálisan döntő individuum áll. Ez az alaphelyzet jellemzi a szekularizált vallási dimenziót, amelyben az egyén válogat a vallási tanítások között, maga szabályozza a vallási közösséggel szembeni viszonyát, akár úgy, hogy nem tart semmilyen közösséggel semmilyen kapcsolatot, akár úgy, hogy az adott közösségben maga állítja be a bevonódás mértékét, vagy akár úgy, hogy a közösségek között válogat, és egyszer vagy többször akár egymástól radikálisan eltérő közösséghez csatlakozik.

A modern társadalmakat kétségtelenül jellemzik ezek a személyes lehetőségek, s valóban nem létezik már olyan instancia, amely a személy ilyesféle mozgását jelentős mértékben ellenőrizhetné vagy befolyásolhatná. Mégis elengedhetetlennek tűnik annak megfontolása, hogy milyen emberkép, személyfogalom és milyen racionalitás áll a „személy racionális döntése" gondolati modell mögött. Ahhoz, hogy ezt a modellt a mai társadalmi viszonyok leírásakor eredményesen alkalmazhassuk, fel kell tennünk a kérdést, hogy a modell három eleme önmagában vizsgálva megfelel-e annak a szerepnek, amelyet modellbe foglalva az elemzők neki szánnak.

Az első elemre, a „személy"-re vonatkozóan azt a kérdést kell megválaszolni, hogy ma Európában vagy még szűkebben az általunk vizsgált Kelet-Közép-Európában milyen személyfogalommal állunk szemben. Az európai

személyfogalmat a felvilágosodástól kezdve, majd a német idealizmust követő egzisztencializmus és perszonalizmus felfogásában egyre inkább az individualitás jellemezte. Ennek a mélyebb, illetve a történelemben hátrébb tekintő gyökereinek bemutatására itt nem vállalkozhatunk, de annyit mindenképpen meg kell jegyeznünk, hogy miközben a modernben a személy a hagyományokhoz való szuverén viszonyban mint individuum áll, aközben az individualitás megalapozása már a középkor skolasztikus teológusainál megtörtént, akik Isten és az ember viszonyát úgy írták le, mint két személyét, s utóbbinak a szabad választás attribútumát hangsúlyozták. A személy individuum jellege keresztény és európai sajátosság, a világ más kultúráiban ilyen formában nem ismert. Azok a szerzők azonban, akik a modern világ viszonyait a kommunikáció, illetve a narratívák modelljeit alkalmazva elemzik – esetenként reflektálatlanul –, már egy nem individuum alapállású személyfogalommal operálnak. A személy beágyazottsága, identitásának közege és jellege olyan konstans eleme a személyfogalomnak, hogy állíthatjuk, ez a fogalom alapvetően más, mint a modern individuum-alapú személyfogalom. Ez a személy a társadalom kommunikációs és értelmezési erőterének csomópontja, akinek viselkedésében és gondolkodásában a diszkurzív tér jellegzetességei tetten érhetők, s akit ezektől függetlenül sem elgondolni, sem megérteni nem lehet. Kissé óvatlanul fogalmazva azt is mondhatjuk, a személy nem individuum a mai kultúrában, hanem „diszkurzívum”.[35]

Szorosan kapcsolódik ehhez a belátáshoz a racionalitás fogalma, késő modern értelmezésének jellegzetessége. A karteziánus maxima megfogalmazásakor a kinyilatkoztatás objektivitása és exkluzivitása volt az a gondolati tér, amelyben a

---

[35] E latinizáló neologizmus azt a perspektíva váltást igyekszik megjeleníteni, amely a személyt mint individuumot nem valami sajátos lényegből eredezteti, hanem úgy gondolkodik róla, mint végső soron meghatározhatatlan és egyben folyamatosan vitatott jelenségről. Maga a kifejezés más értelemben ugyan, de szerepel Kantnál is, aki ismeretelméletében különböztet a *juditium discursivum* és a *juditium intuitivum* között. A Tiszta ész kritikája elején, majd a logikáról tartott előadásaiban kifejti, hogy a juditium discursivum olyan logikai ítélet, amely az intuitív tapasztalat okát fejezi ki. Az emberi gondolkodás Kant szerint nem „intellektuális szemlélődés”, hanem fogalmi, diszkurzív.

rációnak a kinyilatkoztatás által nem uralt területeken kellett jogosultságot keresni. A modern folyamatok nagymértékben relativizálták és a hívő gondolkodás részterületévé szűkítették a korábbi kizárólagosságot, s ennek helyét a racionális gondolkodás egyeduralma vette át. A modern viszonyokat elemző gondolkodók ezt a váltást a mítosz alapúból a logosz alapú kultúrába való átmenet megvalósulásaként írják le, még ha erre az alapfolyamatra rendkívül sokrétű fogalomkészletet használnak is. A racionalitás egyfajta logikára alapoz, s ennek szabályait alkalmazza. Fogalomalkotásában világos és egymástól határozottan elkülöníthető fogalmakkal operál. Lényegeket és járulékokat különít el, relációkat és hasznosságokat állapít meg. Következtetéseit érvekkel támasztja alá, melyek vitathatók, és elvileg nem zárják ki egészen más konklúziók levonását. Kétségtelen azonban, hogy az ilyenfajta racionalitás mára egyáltalán nem jellemzi az embereket. A mérlegelő racionalitást igen nagy területen visszaszorítja az élményalapú irracionalitás. A racionális gondolkodás alapelemei, vagyis a világos fogalmak helyett benyomások és személyes tapasztalatok szolgálnak a világ megértése és az egyéni életút felfogása alapelemeiként. E benyomások értelmezése számára kódokat kínáló lokális és globális közegek állnak rendelkezésre, amelyek az eredeti értelemben vett racionalitási modell helyett inkább a mérlegeléstől való megszabadítás, vagyis nem a vele szemben álló irracionális, hanem az egészen más dimenzióban mozgó a-racionális modelljét mutatják. A modern mai állapotában nem beszélhetünk a klasszikus értelemben vett racionalitásról, hanem a-racionalitás jellemzi a személyt.

A fentiekből egyértelműen következik a döntés fogalmának, illetve műveletének az újragondolása. A teljes arisztotelészi és kantiánus etika és a jogrendszer arra a korábbi premisszára épül, hogy a személy saját döntésre képes alany, vagyis erkölcsi, következésképpen felelősségre vonható lény. Ha elfogadjuk az individuum és a racionalitás modelljének fenti kritikáját, akkor be kell látnunk, hogy a döntéshez és a felelősségre vonáshoz szükséges feltételek nem állnak

fenn. A személy nem eléggé autonóm, és nem képes mérlegelni, hanem a-racionális diszkurzívumként elsősorban mintakövető lény. Természetesen minden emberi döntésben feltárhatók a mintakövetés jellemzői, ám a mérlegelő racionalitás híján a követés nem döntés-, hanem sodródás-alapú. Bennünket ebben a gondolatmenetben nem az etikai dimenzió foglalkoztat és nem is a jogi, hanem a vallási, különös tekintettel a modern szekularizációs paradigma mögött álló személyfogalom.

A szekularizációs tézisek közös és nélkülözhetetlennek tűnő eleme a személy választási képessége, amely alapján a hagyományok, csoportok és intézmények között dönteni képes. Szimbolizálja ezt az alapelemet Peter L. Berger „eretnekség-kényszer" (*heretical imperative*, ill. *Zwang zur Häresie*) modellje, amely a hagyományok embere után a kényszerű döntés emberét teszi meg a modern társadalom és benne a vallás szubjektumává. Ezt az antropológiai fordulatot reflektáló vallásszociológiai váltást megalapozottnak kell tekintenünk, de nem szükséges egyetemesnek is tartani. Az elmélet egy meghatározott, elsősorban európai korszak leírását és értelmezését szolgálta – amely korszaknak legalábbis Európában, annak inkább nyugati felén alighanem vége van –, s ezt a következő korszakot részben az jellemzi, melyet Berger[36] mellett mások is a közel fél évszázaddal ezelőtt felvetett szekularizációs téziseik kritikájával *(desecularization)* és továbbvezetésével (Martin 2005) próbálnak leírni.

Ha kivonjuk a mai személyes vallásosság értelmezési modelljéből a döntésképes individuum elemét, akkor az olyan kulcsfogalmak, mint *bricolage*, *Leutereligion*, maga módján vallásos stb. más értelmet kapnak. Nem arról van ugyanis szó, hogy az ember vallást barkácsol magának abban az értelemben, mintha ismerné, értené, mérlegelné és eldöntené, hogy a vallási hagyománykínálatból számára mi az előnyös, hanem arról, hogy az ember kritikátlanul igazodik bizonyos

[36] Berger plasztikus egyszerűséggel így fogalmaz: „úgy vélem, ez őrült elmélet volt". (Berger 1997, 974, idézi Stark 1999, 270)

feltétlenségekhez, s ezek némelyikét hagyományos értelemben vallási kifejezésekkel jelöli meg. A *homeless mind* (Berger, Berger és Kellner 1973) otthont keres, és a legbiztonságosabb, legkonfortosabb élménytérben (Schulze 1992) találja meg. Nem a személy barkácsol vallást magának, hanem a személy vallásosságának megértéséhez használt gondolati elemekből a vallásszociológia barkácsol vallásosságot.

A szekularizációs tézisekben a privát vallásosság elemének jelentősége a fentiek értelmében észrevehetően lecsökken, vagy akár kísérletképpen azt is állíthatjuk, értelmetlenné válik. Ha pedig a vallást vagy a vallástalanságot privát szinten nem tekinthetjük a személyes döntés következményének, amely vonatkozásában csökkenő tendenciát állapíthatunk meg a szekularizációs modell eredeti értelmében, hanem a mai kultúrában és kommunikációban megmutatkozó feltétlenségek privát világra és magatartásra gyakorolt hatásának, akkor e feltétlenséget vallásnak tételezve a személy vallásba vonódásáról kell beszélnünk. Egy példán szemléltetve: vallásszociológiai kérdőíveinkben nem azt a kérdést kell feltennünk: vallásossága milyen hatással van politikai magatartására, hanem a megkérdezettek életére legnagyobb hatást gyakorló faktorok és az ezekhez való viszonyát kell feltárni, mert ez jelenti valójában a privát vallásosságot.

Felvetésünknek végére érve vissza kell pillantanunk a kiindulási pontra, amely a szekularizációs tézisek személyes döntés fogalmát próbálta kritikusan elemezni. A problémakör belső logikájából következően a felvetés nem juthatott máshová, mint a vallásfogalom párhuzamos kritikájához. Alighanem visszafelé is így járnánk: ha a vallás fogalmának kritikájából indulnánk, az emberről alkotott felfogásunk kritikus elemzéséhez érkeznénk, hiszen a szekularizációs tézis, legalábbis egyik relációjában, éppen az ember és a vallás egymáshoz való viszonyának modernkori folyamatait értelmező modell.

A modernizáció és szekularizáció fogalmaival jelölt korszak utáni időszak megjelölésére léteznek kísérletek, de ezek egyike sem kapott (még) olyan jelentőséget, mint a meghaladottak. Példaképpen pusztán két ilyen átfogó értelmezési paradigmára szeretnék utalni, melyek részletes kifejtése egy későbbi kutatás feladata lesz: globalizáció és élmény-centrikusság. Nem mintha ezeken kívül nem léteznének más, hasonló súlyú felvetések,[37] s nem is azért, mintha e paradigmák valamiféle tudományosan megalapozott válogatás eredményeképpen kerültek volna kiválasztásra, hanem azért, mert ezek térségünkre vonatkozó relevanciáját átlagon felülinek vélelmezhetjük.

Az első ilyen átfogó értelmezési keretet a globalizációs paradigma kínálja, amelyre fentebb, Peter Beyer művével kapcsolatosan már utaltam. Ennek lényege röviden az, hogy a mai társadalmi jelenségeket és folyamatokat csak egy a korábbi lokális, regionális kulturális kereteken túlnyúló, az egész Globusra kiterjedő keretben lehet megfelelően vizsgálni. A globalizációs paradigma nem tagadja a lokális történelmi hagyományok, szokások és különbözőségek jelentőségét, hanem azt állítja, hogy ezek mellett, ezek hatását jelentős mértékben viszonylagossá tévő módon egy, az egész világot befogó megközelítés szükségeltetik. A szociológiai, illetve vallástudományi értelemben használt „hely" fogalma ebben a paradigmában egy átfogó dimenzióval gyarapodik, kiegészül egy új értelemmel, amely az eddigi értelmezésekre visszahat, azokat mintegy kívülről engedi láttatni. A globalitás tapasztalata és tudata az európai történelemben Amerika felfedezéséhez, a kopernikuszi fordulathoz és a XIX. században jelentősen fellendült kereskedelmi, kontinentális, migrációs és kulturális ízlésváltozási folyamatokhoz kapcsolódik, ám a mai korra mindezek kiegészülnek egy minőségi ugrással, a világgazdaság, világpolitika és a világháló dominanciájának tényével és hatásaival. Ezek az ismeretek a mai

[37] Különösen a Rodney Stark, Roger Finke és Laurence Iannaccone által kidolgozott „valláspiac" elmélet kínálkozik, amely a vallási közösségek mint piaci szereplők közötti versengésben találja meg a kortárs társadalom vallási dimenziójának legalkalmasabb elemző keretét. A felvetés azonban olyannyira kötődik az amerikai társadalom sajátosságaihoz, hogy azon kívüli relevanciája minimális.

társadalomtudományban közhelyeknek számítanak, és nem szorulnak külön igazolásra.[38] Az alábbi idézettel is ebben az összefüggésben csupán szeretnék fejet hajtani egy magyar tudós elme, Schütz Antal éles elméje előtt (vö. Máté-Tóth 2009: Vallástudomány a teológia árnyékában), aki fél évszázaddal ezelőtt a globalitás paradigmatikus jelentőségére a valláskutatás vonatkozásában már felhívta a magyar gondolkodók figyelmét.

> A Ma emberarcának körvonalait szolgáltatja az a tény, hogy a történelmi Ma tere az egész Föld. Amióta folyamatban van ezen a bolygón az a valami, amit történelemnek lehet nevezni, azóta kb. két emberöltője most esik meg először, hogy ennek a történésnek színhelye az egész Föld, és alanya az egész emberiség. Ma már az embermozgató nagy kérdések ügyében nincsenek „elszigetelt" jelenségek; a régi partikularizmust fölváltotta az univerzalizmus; a territoriális emberszemlélet helyébe lépett a planetáris. (184)

A globalizáció jelensége és jelentősége a kelet-közép-európai társadalmakban az 1990-es politikai fordulatot követően megnövekszik a cenzúra megszűnésével és még tágabban a médiarobbanással. Európa más szubrégióiban a társadalom alacsonyabb fokú centrális irányítottságának és ellenőrzöttségének társadalmaiban a globalitás ténye nem érte olyan sokkszerűen a mindennapi életet és a társadalmi alrendszereket. Emiatt talán joggal feltételezhető, hogy a globalizációnak a társadalmi intézményekre és a közgondolkodásra gyakorolt hatása Kelet-Közép-Európában erőteljesebb, de legalábbis eltér Európa többi régiójában megfigyelhetőktől. E kérdések mélyebb elemzése már szétfeszítené a szekularizációval foglalkozó fejezet kereteit, ezért áttérhetünk a másik választott értelmezési paradigma rövid ismertetésére.

---

[38] Vö. a társadalom- és viselkedéstudományi nemzetközi enciklopédia globalitással és globalizációval összefüggő szócikkeit, melyek a tekintélyes lexikon 9. kötetében közel 70 oldalnyi terjedelmet tesznek ki, s a szócikkeket a kérdéskör legnagyobbak között számon tartott szerzői írták, mint pl. R. Robertson vagy az általunk már többször hivatkozott P. Beyer. (Smelser, Baltes 2001)

Gerhard Schulze bambergi szociológus 1992-ben jelentette meg *Élménytársadalom (Erlebnissgesellschaft)* c. vaskos kötetét, amelyben pillanatképet vett fel Németország XX. század végi kulturális állapotairól. (Schulze 1992) A könyv megjelenését követően azonnal a Süddeutsche Zeitung szakkönyv bestsellere lett, egészen az év végéig. A szerző 2003- ban *A legjobb világ (Die beste aller Welten)* c. művével folytatta elemzéseit, ismételten aláhúzva, hogy az ezredforduló nyugat-európai kultúrájára elsősorban a keresés jellemző és az az alapvető félelem, hogy az ember mégsem lesz képes a lehető legjobbat kihozni a saját életéből. Legutóbbi könyve a keresztény középkor hét főbűnének tükrében poentírozza az önkiteljesítés (poszt)modern imperatívuszát. (*Die Sünde. Das schöne Leben und seine Feinde* 2005)

Schulze élménytársadalom tézisének[39] lényege az a megállapítás, hogy a gazdag világban az emberek elsősorban élményorientáltan élnek, s ez az orientáció meghatározza gondolkodásukat és társadalmi magatartásukat. Az élménytársadalom embere befelé fordul, a saját emocionális igényei érdeklik, és napirendjét, költségvetését, szabadidejét, sőt ennél tágabb körben, kapcsolatrendszerét és világképét aszerint rendezi be, hogyan találhatja meg belső igényeinek kielégítését. „Szép életet élni" – ez a vágy a társadalmi kapcsolatokat átrendezi, felülírja ezek regionális és gazdasági alapú szervezési logikáját.

A századforduló embere számára a lehetőségek végtelen tere nyílik meg, amely egyben a végtelen kínálatok erőterét is jelenti számára. A konzum és a konzumáláshoz kapcsolódó élményszintű kielégülés magatartási struktúrákat, szokásrendszereket, a szabad időre épített jelentős iparágat teremtett meg, melynek közös és legfőbb ellensége, melyet folyamatosan le kell küzdeni: az unalom. Az ember ebben a csábító kínálati térben folyamatosan választás elé van állítva, amelynek folyamán döntésének alapja nem a racionalitás, hanem az a

[39] Schulze könyvéről igényes összefoglalást készített Éber Márk Áron. (Éber 2008)

ráérzés (intuíció), amellyel a kínálat és a saját belső igényei közötti összhangot megérzi.

Schulze miliőket dolgozott ki a kilencvenes évek német társadalmában felvett adatok alapján, melyeket nagy művében részletesen leírt. A miliők az élménytársadalom rétegződését mutatják, elméleti konstrukciók és nem az érintettek önbesorolására alapulnak. Schulze az élménypiac elemzésével kapcsolja össze miliőelméletét, melynek a vallási kínálat elemzésénél kiemelt relevanciája lehet. Az élményipar kínálatának jelentős növekedése a jóléti társadalom emberének befelé fordulásával magyarázható, amely újfajta racionalitást generál, melyet Schulze élményracionalitásnak nevez. (419) Az élménypiac kínálati aktorai ezt a racionalitást célozzák meg. Az igény és a kínálat közötti piaci viszony nem egyenrangú, hosszabb távon a kínálat alakítja az igények struktúráját, amely külső irányítottságot a vásárlók szívesen magukra vesznek, hiszen így könnyebb számukra az élményválasztás gyötrelmeit elviselni.

Schulze elméletét természetesen sokan vitatták és vitatják, leginkább azért, mert a gazdag német társadalom egészét próbálja magyarázni egy olyan modellel, amelyből a fogyasztás-képtelenek széles rétegei egyszerűen kimaradnak: az idősek, az aluliskolázottak s még inkább a betegek, sérültek stb. Mindazonáltal az elmélet rávilágít a modernt követő európai társadalmi korszak egy olyan jellegzetességére, amely mentén a vallásosság mai sajátosságai elemezhetők és értelmezhetők.

Két olyan vallási tendencia mutatkozik jelenleg, amellyel kapcsolatban az élménytársadalom elemzési modellje asszociálódhat. Az egyik a világméretű evangelikális, karizmatikus hullám, amely a keresztény felekezeteken belül, továbbá önálló kultuszokat *(cults)* alakítva, valamint a világon mindenütt fogható TV evangélisták aktivitása következtében az egyik legjelentősebb vallási

változásnak tekinthető.[40] A másik jelenségcsoport a vallási tömegesemények iránti igény általánossá válása, amelyet a megboldogult II. János Pál pápa, katolikus egyházfő által kezdeményezett világtalálkozók fémjeleznek, de közéjük tartoznak a civil vallás szentjeinek tömegkultuszai is, mint Diana hercegnőjéé vagy Magyarországon a többször elemzett Zámbó Jimmy temetésén (2001. 01. 11.) megmutatkozó tömegesemény. (Vö. Povedák 2011)

Két régiónk vallási viszonyainak későbbi értelmezésére utaló és a szekularizációs tézistől függetlenül kidolgozott, paradigmatikusnak tetsző megközelítésre történt éppen csak említés szintű hivatkozással lezárhatjuk a szekularizáció fogalmainak, dimenzióinak és kritikájának bemutatását. Az eddig mondottak tartalmi szempontból – ha nem is ilyen részletességgel taglalva – megtalálhatók a vallásszociológiával foglalkozó nemzetközi kézikönyvekben. A szekularizációval kapcsolatos további mondandók újdonságot tartalmaznak. Néhány saját felvetést fogalmazok meg a szekularizációs tézis alapelemeiről, melyeket a nemzetközi szociológiai szakirodalomban eddig nem találtam meg. Ezek az elméleti felvetések jelezni szándékoznak azokat az eredményeket és lehetőségeket, melyekre a regionális valláskutatás során jutottam.

További megfontolások

Ebben a fejezetben nem volt szándékom a szekularizációs tézist mint a szociológiában általánosan alkalmazott értelmezési keretet önmagában értékelni. A tézis viszonylag részletes bemutatásával voltaképpen egyetlen kérdésre kerestem az árnyalt és megalapozott választ: milyen értelemben és milyen mértékben tekinthetjük alkalmasnak a szekularizációs tézist a kelet-közép-európai térség vallási jellegzetességének vizsgálatakor. Mielőtt a régió vallásosságáról a szekularizációs tézis felől kiindulva néhány összefoglaló megfontolást teszek, mégis szeretném magának a tézisnek az egyes elemeit, helyesebben szólva előfeltevéseit részben a szociológia tudományterületén kívül

[40] David Martin egyenesen a modernitás elsődleges alternatívájának nevezi ezt a folyamatot. (Vö. uő. 2005, 141–156)

eső szempontok szerint mérlegelni. A tézis eredeti felvetése a hatvanas évek emberről, társadalomról és vallásról való gondolkodásának jellegzetességeit mutatja. A fél évszázaddal ezelőtti társadalmi viszonyok, értelmezési hagyományok és kortárs viták képezik a tézis érlelő humuszát. Azóta az európai kontinens és az egész világ alapvető változásokon ment át, ami miatt megváltozottnak, legalábbis erőteljesen módosultnak kell tekintenünk az ötven év előtti alapokat. Elméleti felvetéseim erre a változásra koncentrálnak.

Pluralitás

A szekularizációs tézisek jelentős eleme a társadalmi pluralitásra történő reflexió. Anélkül, hogy a különböző szerzők speciális hangsúlytevéseire itt ki kellene térnünk, összefoglalóan a szekularizációs tézis azt állítja, hogy a társadalomban megjelenő, sőt uralkodó pluralizmus a vallási világértelmezést és magatartásmotívumot frakcionálja, egyik lehetséges alrendszerré teszi és szegregálja, relevanciáját ebbe az alrendszerbe szorítva engedi érvényesülni. A pluralizmus társadalmi ténye a modernség korszakában vitathatatlan, lényegében a monopóliumok lebomlásának más fogalommal történő leírását jelenti. Vallási vonatkozásban a pluralizmus több szinten értelmezhető: *a)* a vallási–egyházi hegemónia megszűnése, amely az állam és az egyház szétválasztásával együtt jár; *b)* az élet nagy kérdéseire adott válaszok sokféleségének erősödő jelenléte, amely a kulturális diskurzus kontrolljának radikális csökkenését jelzi, valamint *c)* a személyes választás feltételeként is értelmezhető. A vallási vonatkozású pluralizmusról csak a társadalom többi dimenziójának és alrendszerének pluralizálódását párhuzamosan figyelembe véve lehet árnyaltan gondolkodni: egy adott társadalom pluralizmusáról reflektálva annak részeiben hasonló vagy eltérő pluralizmus-jellegzetességeket és -fokozatokat megfigyelve.

Alábbi gondolatmenetünkben a pluralizmusnak a kulturális diskurzus területén való jelenlétével foglalkozunk. Előrebocsátott tézisünk szerint a pluralizmus

elsősorban és nagy részben a városi értelmiség szűk rétege számára hatékony kulturális jellegzetesség a mai Kelet-Közép-Európában, ami miatt a kulturális szekularizációt is csak e rétegre vonatkozóan, vagyis nem össztársadalmi trendként állíthatjuk.

A világkép közvetítése hagyományosan az egyházak tevékenysége volt, amely folyamat Európában részben a francia forradalommal bicsaklott meg, de egyáltalán nem ért véget. Bár a XVIII. század végétől kezdve az egész kontinensen megfigyelhető az állam és az egyház közötti viszony növekvő feszültsége, az európai országok többségét a mai napig mégsem a radikális és teljes szétválasztás viszonya határozza meg. Itt a szétválasztás kifejezést elsősorban nem alkotmányos értelemben használjuk, hanem mint a társadalmi valóság értelmezésének egy elemét, az egyházi és az állami kultúrabefolyásolás egybemosódottságát vagy szétválasztottságát, egészen a konfliktív viszonyig menően. Az egyház – német nyelvterületen az egyházak – értelmezési monopóliuma valójában azt jelentette, hogy a társadalmi és az egyéni élet alapkérdéseire vonatkozóan az egyház(ak)nak volt exkluzív (helyesebb lenne az egyedüli kifejezést használni, de ez a szaknyelvben szokatlan) válaszadási illetékessége. Ez az exkluzív illetékesség a középkor öröksége, és nem valamilyen konkurencia-harcban kivívott kizárólagosság, amely más, hasonló szerepre törőket kirekesztett volna. Az értelmezési szerep egyedüliségének korszaka a XIX–XX. században egyértelműen véget ért, ám a centrális és felsőbbségi értelmezési modell gyakorlatilag fennmaradt. Legalábbis mindazon országban, amelyekben nem alakult ki erős és széles rétegű polgárság. Az össztársadalmat lefedő intézmények információs monopóliumáról beszélhetünk egészen a sajtó mint tömegtermék XX. század eleji megjelenéséig s azt követően a nyolcvanas–kilencvenes években kiteljesedő információs forradalomig, amely a valóságértelmezés folyamatában is radikális fordulatot jelentett. A valóságértelmezési illetékesség és hatékonyság jelenti azt a dimenziót, amely mentén a pluralizmusnak nevezett folyamatok figyelemmel kísérhetők, és az

adott kulturális régió vonatkozásában leírhatók. Az illetékesség intézményi és jogi vonatkozás, a hatékonyság elsősorban kulturális és politikai.

A kelet-közép-európai régió mintáján vizsgálva azt állíthatjuk, hogy az egyházak által képviselt és kivitelezett monopólium a II. világháború végéig tartott, újra emlékeztetve arra, hogy a pluralizmus feltétele a véleményalkotási sokféleségre való képesség, amely az iskolázottsági fokkal szorosan összefügg, s amely ebben az európai térségben csak kivételes országokban állt rendelkezésre a világháború előtt. A háborút követően strukturálisan tekintve a valóságértelmezési monopólium radikális kizárólagosságáról beszélhetünk, amely az európai társadalomtörténetben csak a katolikus egyház középkori, felvilágosodásig tartó totális illetékességével mérhető össze. A Szovjetunióban és az általa felügyelt országokban az egyeduralkodó párt erőteljes ideológiával fedte le a térség társadalmait, amely kizárólagosságát minden eszközzel biztosította, s strukturálisan tekintve mintegy alteregója volt a középkori egyházi és császári viszonyoknak: *extra ideologiam nulla salus est* – a párton (annak ideológiáján) kívül nincs üdvösség. A térség különböző országaiban eltérő módon és mértékben, de alapjait tekintve mégis egyformán érvényesült a valóságértelmezés központi joga, melyet számos alkotmányos és jogi intézkedés garantált. E centralizált struktúra folytatta a korábbi centralizált struktúrát, azzal együtt, hogy tartalmát tekintve egyértelműen más alapokra is helyezkedett. A szubsztanciális ellentmondás megengedi a strukturális hasonlóságot.

Miután a térségben a nyilvánosság felszabadult a politikai és ideológiai cenzúra alól, más hatóerők léptek elő: a piacorientált sajtó a maga globális érdekeivel. A társadalmi kommunikációban hirtelen megteremtődött a lehetősége a plurális diskurzusnak, ám az évszázados hagyományok miatt a társadalom a beidegződött módon áll a sokféleség tényéhez, amit elsősorban a vezető és vezetettek modelljében való gondolkodás igazol. Az európai értékrend vizsgálata kimutatta az erős kéz utáni vágy növekedését a demokrácia intézményeivel szemben, számos országban alapvető kritika van jelen, mely nem csupán

működési nehézségeket fogalmaz meg. Miközben tehát a térség társadalmi kommunikációját a nézetek szabad kifejtésének és képviselésének sokfélesége jellemzi, a társadalmi diskurzus alapmintázata csak kismértékben tekinthető plurálisnak.

A vallási mezőben a térség társadalmait a nagy egyházak dominanciája határozza meg, vallással kapcsolatos diskurzus nagymértékben vallási intézményhez kötött, függetlenül attól, hogy az adott egyházak, elsősorban a katolikus egyház, valamint a nemzeti ortodox egyházak, kisebb mértékben az egyébként is individualizmust erősítő protestáns egyházak szolgáltatásait rendszeresen igénybe vevők rétege szűk, idős és vidéki. A régióban való jelenlétük vonatkozásában újabb vallási közösségek a nemzetközi trendekhez hasonlóan tekinthetők ugyan a pluralizálódás jeleinek, ám ezek tagsága nem éri el a lakosság egy százalékát. Médiajelenlétük jellegét illetően pedig a honos (keresztény) hagyomány közös strukturális alternatívájaként foghatók fel, amely legfeljebb dichotomikus, mintsem plurális diskurzust mutat.

Reszakralizáció

Spirituális forradalom – ezt a plakatív címet adták Paul Heelas és szerzőtársai a *Kendal Project* eredményeit összefoglaló kötetüknek. (Heelas 2005) A kérdés, amit Angliában és az Egyesült Államokban végzett kutatásaik eredményei kapcsán vizsgáltak, a vallás privát és társadalmi jelenlétének radikális változása. A szerzők szakralizációról, a vallási társadalom-terület tektonikus mozgásáról írnak. Olyan folyamatokról, melyek véleményük szerint a szekularizációs tézis, illetve elmélet által fémjelzett vallási változások értelmezésének nem pusztán korrekciójára kényszerítenek, hanem egy alapvetően másik értelmezési keret felállítására. A vallás visszatérőben van a modern társadalmakban, minthogy azonban a vallás fogalmához elsősorban annak egyházias–történelmi megvalósulása kapcsolódik, sokan hajlanak arra, hogy helyette a mai társadalomban újra megjelenő „szent" dimenzióra való hivatkozásokat

spiritualizációnak tekintsék.[41] A vallási individualizáció folyamataira számos szerző felhívja a figyelmet a hetvenes évek óta, elsősorban a vallási szocializáció és az intézményes tekintély által támogatott és meghatározott vallásossággal állítva szembe. A szigorú szembeállítás azonban csak részben megfelelő értelmezési keret, minthogy az intézményes keretek közötti vallási szférában is fellelhető az individuális igények mentén való tájékozódás és választás jelensége, és fordítva, a *bricolage* vallásosság tartalmi elemei között is erőteljesen jelen vannak a (globális) média által közvetített mintázatok.

A kortárs társadalmi változások vallási dimenzióinak vizsgálatakor tehát nem indulhatunk ki egyszerűen abból a feltételezésből, miszerint egyrészről a vallás intézményes megjelenése visszaszorul, másrészről pedig a privát vallásosság a spiritualitás tágasságával erősödik. Ennél összetettebb, de legalábbis más dimenziókat is figyelemmel kísérő kiindulásra van szükség.[42] Az egyik látószögtágítás az új vallási közösségek és mozgalmak felerősödött jelenlétének érzékelésére vonatkozik. Különösen a kelet-közép-európai országokban a kilencvenes évektől kezdve számos olyan vallási közösség kezdte meg tevékenységét, melyeknek a térség kulturális hagyományában alig fedezhető fel korábbi nyoma. Függetlenül attól, hogy közülük számos közösség taglétszáma olyan alacsony, hogy a reprezentatív közvélemény-kutatások adatfelvételeiben nem jelennek meg statisztikailag értelmezhető mértékben, részben az irántuk tanúsított médiaérdeklődés, részben bizonyos speciális aktivitásai, illetve némelyikükhöz kapcsolódó nagy nyilvánosságot kapott tragédiák és botrányok e közösségeknek olyan társadalmi súlyt adnak, amely összességében a mai kor egyik jelentős vallási dimenziójának tekintendő. A szférával részben fedésben lévő másik jelenség-együttes, amelyre kiemelten szükséges figyelmet fordítani, az

[41] Heelas és szerzőtársai e jelenség mögött a modern lényegéhez tartozó folyamatra utalnak, melyet fentebb említett könyvükben szubjektivizációnak *(subjectivization)* neveznek. (Heelas 2005, 78)

[42] Habermas három olyan változásra hívja fel a figyelmet, amelyek megjelenítik a mai vallási éledést *(resurgence of religion)*: a nagy világvallások misszionárius aktivitása, ennek fundamentalista jellegzetessége, valamint a világvallások erőszakpotenciáljának politikai instrumentalizálódása. (Uő. 2008, 34)

ezoterikus életfelfogás és -szemlélet exponenciális megerősödése az elmúlt évtizedben. Az ezoterikát ugyan a szakirodalom gyakran nem tekinti vallásnak, ám ez inkább csak a vallásfogalom kereteinek meghúzásán múlik. A kortárs ezoterikus irányzatok kiemelkedő kutatói olyan jellemzők mentén azonosítják ezoterikusnak a megfigyelt gondolkodásmódokat vagy gyakorlatokat, melyek a durkheimi funkcionális vallásfelfogás alapján állva tekinthetők vallásinak. (Faivre 1994, Faivre és Needleman 1992, Hanegraaff 1996, Ruppert 2001) A titkos és okkult dolgok, a világban megfigyelhető rejtett egység gondolata, a szentnek és a szent hierarchiának a jelentősége, a természetben rejtező szellem vagy lélek feltételezése, az átváltozás és spirituális átlényegülés tapasztalatai olyan együttest alkotnak, melyeket az ezoterika meta-fogalma alá rendezhetünk, és a társadalom tág értelemben vett vallási dimenziójaként kutathatunk. Végül a harmadik terület, melyre legutóbb az Európai Unió tervezett alkotmányának preambulumában az „Istenre" történő hivatkozással kapcsolatos vita hívta fel az európai figyelmet, globális tekintetben pedig a szeptember 11-i terrortámadás: a vallás ismét jelentős politikai tényező lett. (Vö. pl. Berger 1999) A vallási privatizációval nemcsak a vallási intézmények dimenziója áll szemben, hanem a vallás politikai dimenziója is.

Jellegzetességek Kelet-Közép-Európában

A szekularizációs tézis különböző vonatkozásainak fentebbi bemutatása után a kelet-közép-európai társadalmak elmúlt húsz esztendejére vonatkozóan néhány összehasonlító vizsgálat példáján próbálom szemléltetni, hogy melyek azok a vallási területek, amelyeket a szekularizációs megközelítés alapján vizsgálni lehet, és ezek mentén milyen változások figyelhetők meg. Nem a térség vallásosságának bemutatása a célom, sem annak megismétlése, amit más szerzők a témában elvégeztek. Amint a tézis történetének és elméleti dimenzióinak áttekintése mutatja, voltaképpen minden szerző a maga módján foglalja össze és poentírozza a hatvanas években felvetett tézist, amely legalapvetőbben szinte nem is állít mást, mint a modernitással párhuzamosan a vallási dimenziók

elmozdulását a korábbiakhoz képest. Létezik egy a magyarban egyetlen szóval nehezen visszaadható német kifejezés, amely ezt a hipotézist találóan jelöli: *Entkoppelung*. A névszó magyarul elszakadást, a kapcsolat megszűnését jelenti. A szociológiai szaknyelvi használat alapján azonban inkább eloldódást fejez ki. Témánkra vonatkoztatva a szekularizációs tézis alapján az vizsgálható, hogyan oldódik el, kapcsolódik szét, függetlenedik a vallás a társadalom különböző területeitől. A tézisben három területet különíthetünk el: személyes vallásosság, a vallás társadalmi jelentősége, szervezeti viszonyok. Leginkább az első aspektussal foglalkoznak a közvélemény-kutatási módszerekkel végzett vizsgálatok. A társadalmi jelentőség csökkenését elsősorban az állam és az egyház közötti viszony változásán vizsgálják a modernitásra jellemző funkcionális differenciálódás értelmében. Végül szervezeti viszonyokon azt értjük, hogy maguk a vallási szervezetek működési logikájukat és gyakorlatukat tekintve hogyan vesznek át szekuláris szervezeti modelleket, például a piaci verseny és marketing módozatait. Lássunk néhány példát mindhárom területre vonatkozóan.

Kelet-Közép-Európa országaiban a XVIII. századtól kezdve általánosságban megfigyelhető a szekularizáció jogi és kulturális megjelenése, amelynek a leglényegesebb területei közé a következők tartoznak.[43] Az állam és az egyház szétválasztása, amely hosszú folyamat eredménye, s előkészítését számos olyan lépés fémjelezte, amelyben valamely egyházi tevékenységet az állam felügyelete alá vont, illetve valamely egyházi illetékességet magához ragadott. Ezt a dimenziót alkotmányosnak nevezhetjük. A nemzet, a társadalom, az állam identitásának diskurzusa vonatkozásában Magyarországon a magyar *Kulturkampf* jelentette a vízválasztót, amelynek során a nemzet–kereszténység–erkölcs szétválaszthatatlan egysége megbomlott. (Vö. Máté-Tóth 1993) A civil

---

[43] Ennek a folyamatnak Magyarországra nézve részletes bemutatását teológiai disszertációmban végeztem el. (Máté-Tóth 1991)

házasság bevezetésével kapcsolatos hatalmas erejű vita nemcsak Magyarországon zajlott le, hanem az egész régióban, s nemcsak itt volt alkalma a keresztény nemzeti diskurzus relativizálására. Az értékközvetítési dimenzióba tartozik az iskolák államosítása, amely a kommunista hatalomátvétel legelső intézkedései közé tartozott minden érintett országban. Az oktatásból – kevés kivételtől eltekintve – teljességgel kiszorították az egyházakat, és a marxista-ateista értékrendszer közvetítését az iskolarendszerű oktatás egyik elsődleges feladataként határozták meg. Hasonlóan a társadalmi diskurzus totális meghatározását jelentette a sajtó állami kézbe vétele és erős cenzúrája. A totális diktatúrák logikájának megfelelően a társadalmi és az egyéni élet minden területére ki kellett terjeszteni a befolyást, s ehhez minden kommunikációs eszköz, jelrendszer és esemény a központi hatalom teljes ellenőrzése és irányítása alá kellett kerüljön. Az ilyen totalitás önmagában vallási természetű, ezt a folyamatot, intézkedés-együttest és szimbólumrendszert, amit a kommunista vezetés a társadalom totális mobilizálásával ért el, politikai vallásnak nevezzük, amely logikáját a történelmi vallásokból, elsősorban a központi hatalommal működő katolikus egyháztól kölcsönzi, eszközeit pedig a civil vallásból.

A már többször is hivatkozott Detlef Pollack, Mark Chaves (Chaves 1992) amerikai mintán elvégzett tanulmányára hivatkozva arra tett kísérletet, hogy európai országokon vizsgálja meg a vallásosság és az egyházak társadalmi pozíciójának összefüggéseit. (Pickel 2008, Pollack 2003) A vizsgálat érdekessége, hogy a nagy európai adatfelvételek (pl. ISSP 98 és mások) adataihoz kiegészítő változókat konstruált, amellyel lehetővé vált a kérdések statisztikai vizsgálata. Általánosságban a vallásra vonatkozó közvélemény-kutatásokban a személyes vallásosságra vonatkozó kérdések szerepelnek, s a politikai, alkotmányos viszonyokra vonatkozó kvalitatív változókat a szerzők az előbbiek értelmezésére használják. A most bemutatandó kísérletükben másról van szó. Chaves abból a vallásgazdaságtani feltevésből indul ki, hogy a vallási közösségek vitalitása, tagjaik vallási aktivitása felerősödik, ha az állam és az egyház szét vannak

választva, és ez a strukturális viszony a társadalomban vallási pluralizmust, más szóval versenyhelyzetet teremt. Egyházi autonómia – pluralizmus – verseny – vallásosság: a négy változó, melyek Chaves és nyomában Pollack hipotézise szerint korrelálnak egymással. A vallás elemzésében közgazdaságtani szempontokat érvényesítő más kutatók is, mint Stark és Finke, továbbá Stark és Iannaccone (források: Pollack id. mű) alátámasztják a tézist, miszerint a vallások a modernitásnak nem ellenére és nem is annak korrekciójaként működnek a társadalomban, hanem a modernitás lényegi elemeit alkalmazva fejtik ki tevékenységüket, és dacolnak a szekularizációs tézis feltevéseivel. Ez a két legfontosabb modern gazdasági elem a pluralizmus (piac) és a verseny. A tézis némi leegyszerűsítéssel tehát így hangzik: minél pluralistább és piacjellegűbb a vallási mező, annál nagyobb a vallási elevenség. Ezzel a felvetéssel a szekularizáció és a modernizáció közötti feltételezett és esetenként igazolt ok-okozati összefüggés a visszájára fordul: „a modernitás nem gyöngíti a vallást, hanem a vallás nyer a modernitás, pluralizálódás és az ezzel együtt járó individualizálódás folyamatain”. (Pollack 2003, 185)

Mielőtt Pollack európai mintán szerzett eredményeit bemutatjuk, fontos a módszertani eljárás rögzítése is. A vallásosság mérésére a következő indikátorokat alkalmazta:

- egyháziasság – vasárnapi templomba járás
- egyház elfogadottsága – egyházba vetett bizalom
- keresztény vallási jelleg – Istenbe vetett hit.

Ezeket a szinte minden survey jellegű vallásosság-kutatásban alkalmazott változókat egészítette ki az intézményes–politikai változókkal, melyeket súlyozásra használt fel:

- államegyházi viszonyok megléte (2 pont)
- teológiai fakultások az állami egyetemeken (1 pont)
- államilag finanszírozott hitoktatás az állami iskolákban (2 pont)
- katonai és börtönlelkészet működése (1 pont)

- egyházak számára nyújtott adókedvezmények és más támogatások (2 pont).

A vallási pluralizmust az adott országok felekezeti arányaiból számolt adattal szerepeltette a mintában. A modernitás fokát a képzettségből, a városiasodás fokából és jóléti adatokból számolta. A vallási szocializáció mérésére azt az itemet alkalmazta, melyben azt kérdezik, hogy a megkérdezett részesült-e gyermekkorában vallási neveltetésben.

Pollack az eredmények összefoglalásakor megállapítja, hogy Nyugat-Európára nézve igazolható, hogy a gazdasági növekedéssel párhuzamosan csökken a templomba járás szintje. Kelet-Európára vonatkozóan azonban kijelenti, hogy az adatok áttekinthetetlenek, összefüggés nem állapítható meg, s „nyilvánvalóan Kelet-Európában más faktorok hatnak". (194) A vallási pluralizmus, valamint az állam és egyház közötti viszonyok hatásával kapcsolatban az eredmények eltérnek az amerikaiaktól, ugyanis az erőteljesebb vallási koncentráció nem növeli, hanem csökkenti a templomba járás szintjét. Itt a vallási pluralizmus is inkább negatív irányba hat: minél magasabb a pluralizmus foka, annál alacsonyabb a templomba járásé.

Az állam és az egyház közötti viszony hatásával kapcsolatban Pollack eredményei azt támasztják alá, hogy azokban az országokban, ahol az egyházak az állam kedvezményezettjei, a templomba járás alacsonyabb fokú. Ebből a szerző arra következtet, hogy – különösen Kelet-Európában – az egyházak a rendszerváltást követően túl közel kerültek az újjászerveződő állami vezetőséghez, s ezzel a lakosság szemében elveszítették azt a társadalmi presztízsüket, hogy a vesztesek támaszai lennének.

Pollack fentebb röviden ismertetett vizsgálataival kapcsolatban számos kritikus kérdés merülhet fel, különösen a vallásosságot kifejező változók kiválasztása és a politikai–intézményi változók számszerűsítése vonatkozásában. Bennünket azonban jobban kell foglalkoztasson vizsgálatának az a kísérleti része, miszerint a

szerző egy modellben vizsgál vallásosságra vonatkozó survey adatokat generált politikai adatokkal. Ez ugyanis a vallásosság kelet-közép-európai régióban való jellegzetességeinek olyan komplex megközelítését is lehetővé teszi, amelyben kvalitatív változók is szerepelhetnek.

Személyes vallásosság

Az individuális vallásosságot a nagy nemzetközi kutatások általában néhány szokványos változó alapján vizsgálják. Ezek közé tartozik a felekezeti és vallási önbesorolás, ti. milyen valláshoz, felekezethez sorolják magukat a megkérdezettek, illetve önmagukat milyen mértékben tekintik vallásosnak; az imádság és a templomba járás gyakorisága, valamint az istenhit és ennek típusai. Az egyes kutatások e legalapvetőbb vallásosságot mérni hivatott változókat különböző módon kérdezik és egészítik ki továbbiakkal. Az elmúlt húsz esztendőben csak meglehetősen kevés olyan kelet-közép-európai térségben végzett nemzetközi kutatást ismerünk, amelyben elsősorban a vallásosság jellegzetességeit vizsgálták. Ezek közül kiemelkedik az Aufbruch I. és II. üteme, melynek adatfelvétele 1997-ben és 2007-ben zajlott. A térség individuális vallási változásának fő trendjére vonatkozóan – ha csak az imént említett legfontosabb változókra alapozzuk a kijelentésünket – nem állapítható meg egyértelmű változásirány.

A vallási önbesorolás legalapvetőbb – természetesen egyáltalán nem problémamentes, tehát nem is egyértelmű – kérdése az, hogy a megkérdezett önmagát vallásosnak mondja vagy nem vallásosnak. Anélkül, hogy a kérdésfelvetés áttekinthetetlen variációira figyelemmel lennénk, a térség országai végső soron három csoportba sorolhatók. Helyesebben fogalmazva a térség legtöbb országa nagyon hasonló trendeket mutat az eltelt húsz esztendőben, de néhány ország jelentősen eltér ezekről a trendektől.

Legtipikusabb a vallásosság szintjének hirtelen emelkedése az 1990-es fordulatot követően, ami néhány év leforgása alatt stabilizálódott, illetve mérsékelten

csökkent. Egy-két országban még 2000 után is növekedés figyelhető meg, a többiben azonban nem. A többségtől eltérő ország Lengyelország, ahol a politikai fordulat nem hozott vallási fordulatot. A másik oldalon Szlovénia található, ahol a fordulat szintén nem hozott változást, mert a vallásosság szintje előtte is és utána is alacsony maradt. (Vö. Tomka, 2011) A volt Kelet-Németország Szlovéniához hasonló stabil tendenciát mutat. A 1991 és 2008 közötti időszakban az istenhitre vonatkozóan az eltérés maximum -4%-os, pedig ezt az országrészt tekintik Csehország mellett a térség legkevésbé vallásos országának, ám az Istenbe vetett hit vonatkozásában nem beszélhetünk itt sem zuhanásszerű csökkenésről. (Pickel 2013, 82)

Társadalmi

Az állam és az egyház egymáshoz való viszonyáról részben egyértelmű trend állítható ezekben az országokban, hiszen az 1990 előtti politikai rendszer csak elvileg vagy még úgy sem biztosította az egyházak államtól való politikai függetlenségét. Ugyanakkor majd a következő fejezetben részletes példákon is bemutatom, hogy az országok egyáltalán nem homogének e tekintetben, s az állam és egyház(ak) közötti viszony nem vizsgálható az együtt versus külön bipoláris rendszerre szűkítve.

A vallásosság politikára gyakorolt hatását elemezve Sergej Flere hat kelet-közép-európai latin országot elemzett reprezentatív adatok alapján. (Aufbruch I. adatbázis) Feltételezése szerint az erőteljesebben vallásosak a kevésbé vallásosaktól, illetve vallástalanokétól eltérő politikai preferenciákkal bírnak. Ha pedig nem mutatható ki kapcsolat a vallásosság és a politikai preferenciák között, az a szekularizációnak lenne a jele. (Flere 2001) Arra a kérdésre, hogy a vallási meggyőződése hatással van-e a politikai véleményére, a megkérdezettek viszonylag kis százaléka válaszolt igennel. Akik azonban kapcsolatot állítottak, azok körében a vallásosság növekedésével a kapcsolat is erősödik. Minél vallásosabb tehát, annál inkább befolyásolja vallási meggyőződése a politikai

meggyőződését. Arra a kérdésre, hogy a keresztényeknek kötelező-e keresztény pártra szavazni, ismételten a legnagyobb többség nemmel válaszolt. Mindkét kérdésnél tehát a vallás és a politika közötti függetlenség szekularizációs jelleget sejtet, jóllehet a további szekularizációs tézishez illő változókkal, mint pl. iskolázottság, nem mutatható ki szignifikáns kapcsolat. Ebből következően korai lenne talán a politikai kérdésekre adott negatív válaszokat a szekularizációs logika mentén értékelni. Arra a kérdésre, hogy az egyházak illetékesek-e, illetve megnyilatkozzanak-e a kormány politikájáról, ismételten a nem válasz dominált kétharmadtól egészen a négyötödig menően. Ha a vallásosságot az istenhit változójával jellemezzük, akkor minél nagyobb mértékben hisz a válaszoló Istenben, annál nagyobb mértékben vallja, hogy az egyházaknak hozzá kell szólniuk a kormánypolitikához.

Ha mégis az adatokat – mintegy a vizsgált országokban a „politika" kifejezés aktuális diskurzusától függetlenül – szekularizációra utaló indikátoroknak tekintjük, amint Flere is teszi, akkor meglepetésként kell értékelni, hogy a többnyire többségében katolikus országokban a vallásosság ennyire nem kapcsolódik a politikai preferenciákhoz.[44] A katolikus egyház ugyanis egész történetében és XX. századi jelenében is folyamatosan határozottan kifejezte politikai állásfoglalásait, támogatta a keresztény pártokat és nagy társadalmi mozgalmakat. Flere Szlovéniára vonatkozóan adatokat mutat be imént említett tanulmányában arról, hogy az 1991–1996 közötti időszakban az emberek egyre kevésbé értettek egyet azzal, hogy a politikusok keresztények legyenek, s arról is, hogy az egyházi képviselők befolyásolják a választási preferenciákat. Ugyanakkor meglepő módon a konkrét párt-preferenciákra történő kérdéseknél a két szlovén pártot, melyek a katolikus egyházzal mintegy politikai szövetségben állnak, a hívők 12–25%-ban támogatják, és azokat a „liberális"

---

[44] A vallásosság és a pártpolitikai preferenciák összefüggésének szociológiai és politológiai vizsgálata jelen van a magyar vallástudományban. (Vö. a korábbi belátásokra is reflektáló Nagy és Szilágyi 2012)

pártokat, melyek antiklerikális kampányt folytattak, sokkal nagyobb mértékben nem. Vagyis az előbbi adatokból nyert kapcsolathiány a vallás és a politika között, ami szekularizációra utaló jellegzetesség, a konkrét pártpreferenciák esetében mégis szembetűnően jelen van.

Ezekből a vizsgálatokból következik, hogy részben alkalmazható a szekularizációs tézis, részben pedig nem. A további elemzések nemcsak survey alapú lekérdezéseket igényelnek, hanem annak más kutatásokkal történő feltárását, hogy mit is jelent a politika, egyház, vallás és párt az illető országok diskurzusában. Flere maga is oda konkludál, hogy nem pusztán az átmenet éveinek jellegzetességei szolgálhatnak értelmező keretként, hanem hosszabb történelmi visszatekintés is fontos, különösen a katolikus egyház és a modernitás, a szabadság viszonylatában. Azok a szlovén adatok, melyek a vallási és a politikai preferenciák közötti kapcsolat exponenciális csökkenését mutatják, 1991 és 1996 között magának az átmenetnek a jelentőségét is aláhúzzák. A vizsgált országokban a politikával kapcsolatos tanulási folyamat nagy lépésekben zajlott ezekben az években, ez magyarázza, hogy a politika és a vallás közötti kapcsolat is átalakult. Ezt a vonatkozást is részletesebben tárgyalom a következő fejezetben.

Szervezeti

A vallási szervezetek, különösen a nagy egyházak, mint a katolikus vagy az adott társadalomban többségi protestáns egyházak – nem pusztán Kelet-Közép-Európában – egyre inkább alkalmaznak piaci modelleket a társadalomban való jelenlétük hatékonyságának fenntartására. Németországban például az adófizető hívek létszámának s ebből következően az egyházi adóbevételek csökkenésének következtében a katolikus és még inkább az evangélikus egyházmegyék s más egyházi intézmények racionalizálásra kényszerültek. E program végrehajtására civil intézményfejlesztő cégeket kértek fel. Az egyházi – úgy is mondhatnánk, szakrális – térbe ezzel a lépéssel a civil tudás – a profán ismeretek – megoldásait

vonták be. A kelet-közép-európai országokban, ahol a lakosoknak lehetőségük van az adófelajánlásra, az egyházak és egyházi intézmények egyre erősödő mértékben élnek a civil társadalomra jellemző *fundraising* eszközeivel. Óriásplakátok, TV- és internet-spotok egyházi részről éppúgy szerepelnek a hirdetési felületeken, mint a civil társadalom egyéb szereplőié. Ezt a szervezeti szintű változást szekularizációként értelmezhetjük, ha a kizárólag vagy nagyrészt kizárólag egyházi szervezetekre jellemző modellek és gyakorlatok mellé vagy azok helyébe eladdig csak a profán társadalmi szférára jellemzőket vonnak be. Amint az individuum számára identitásának meghatározásakor és más döntései kapcsán a vallási dimenzió veszít jelentőségéből, amint az állam és az egyház szoros szövetsége oldódik, úgy az egyházak elkülönült szakrális szférája is szűkül.[45]

A tézis regionális alkalmassága

A fenti kiragadott kelet-közép-európai példák mutatják, hogy a szekularizációs tézis mentén a társadalom vallási dimenzióinak mely területei vizsgálhatók, s az ilyen megközelítések milyen jellegű eredményekre juthatnak ebben a térségben is. Ha a szekularizáció alaplogikájának az „*Entkoppelung*" folyamatait, illetve eseteit tekintjük, akkor a változásokat a személyes vallásosság, valamint az intézményi és szervezeti területen is vizsgálnunk kell. E példákkal talán egyértelműekké válnak a szekularizációs megközelítés lehetőségei és egyben határai is. Az ismertetett területeken fontos megállapítások tehetők, ám az egész társadalom vallásosságának állagáról pusztán e területek és pusztán ilyen megközelítésű elemzése csak részleges eredményekkel kecsegtet. Sem a társadalmi diskurzus szövevénye, sem az átmenetek eleven radikalitása, sem a vallás-jellegű, ám a hagyományosan alkalmazott változók szerint nem vallási vonatkozások kimaradnak a szekularizációs tézis által megvilágított társadalomból. Ugyanakkor hibás logika ezeket, az ebből a megközelítésből nyert

---

[45] Hasonló jelenségnek tekinthető az államosított egyházi ingatlanok rendszerváltást követő visszajuttatása egyházi kézbe, ami reszakralizációs lépés, majd adott esetben az egyházak döntése, hogy a fenntarthatatlannak bizonyult ingatlant profán célra átadják.

adatokat és belátásokat egyszerűen szembeállítani a más megközelítésekkel szerezhető, más jellegű adatokkal.

Gert Pickel az általa és O. Hidalgo által szerkesztett 2013-as kötet bevezető tanulmányából két példa is kínálkozik ennek alátámasztására, illetve szemléltetésére. Pickel azt a kérdést veti fel, hogy az újraegyesítést követő korszakban Németország vallásosságának alakulását helyesebb-e a valláspiac elmélet alapján értelmezni, vagy inkább maradni kell az ország változásait megfelelően értelmező szekularizációs tézis alapján. Pickel, aki e tézis egyik erőteljes és következetes képviselője meggyőzően érvel amellett, hogy „Németországban töretlen és széles körű szekularizációs folyamat zajlik, amely más egyéb társadalmi folyamatokkal egyetemben (pl. vallási pluralizálódás, iszlamofóbia) növekvő mértékben vált a vallással kapcsolatos társadalmi diskurzus részévé.[46] Ez a vallás visszatérésének látszatát kelti, jóllehet a vallás a társadalom legszélesebb rétegeiben folyamatosan veszít jelentőségéből." (Pickel 2013, 67)

A szekularizáció fogalmi dimenziónak gondos megkülönböztetése után Pickel annak a véleményének ad hangot, miszerint azok a folyamatok, melyek a vallás társadalmi jelentőségének csökkenésére utalnak, a szekularizációs tézis alapján értelmezhetők, abban az esetben is, ha léteznek olyan modernizált országok, amelyekben a vallásosság magas szintű. Európában erre általában Lengyelországot szokás példaként felhozni, mintegy a szekularizációs tézis perdöntő empirikus ellenérveként. Ám az eredeti tézis nem állította a vallásosság

[46] A vallásosság és a vallás publikus jelenléte közötti különbségtétel fontosságát emeli ki többek között David Herbert is. Álláspontja szerint külön kell vizsgálni a vallást *(religion)*, vagyis az adott vallást követők természetfölöttire irányuló hitrendszerét és gyakorlatát, valamint a vallásit *(the religious)*, amely a vallási szimbólumok és diskurzusok összetett rendszere. (Herbert in Francis 2011, 65) Ezt a megkülönböztetést részletesen is kifejtettem *Vallási kommunikáció és vallásdiskurzus* c. könyvemben. (Máté-Tóth 2013) Herbert megjegyzi még, hogy a vallás csökkenése és ezzel párhuzamosan a vallási növekedése olyan komplex jelenség, amely új értelmezési keretet igényel. Herbert a szekularizációs tézis után a „nyilvánosulási" *(publicization)* elméletet javasolja ilyen értelmezési keretnek. (Uo. 78) A magam részéről találóbbnak vélem a Laclau és Mouffe alapján kidolgozott „üres jelölő" elméletet, amelyet a későbbiekben önálló fejezetként mutatok be.

társadalmi jelenlétének lineáris csökkenését, egészen a teljes privát szférába szorulásáig. Lengyelországot nem ellenpéldaként érdemes behatóan tanulmányozni, hanem annak megvilágítására, hogy az ilyen magas fokban modernizált és egyben nagy mértékben vallásos országban vannak-e tendenciák, amelyek a szekularizációs folyamatokra utalnak. Erre pedig a kutatók többsége igennel válaszol.

Tehát a szekularizációs tézis által megfigyelt folyamatokkal nem szembeállítani szükséges más elméletek által megfigyelhető és értelmezhető jelenségeket, illetve összefüggéseket, hanem az elméleti érzékenység és a nyert belátások egymás mellé állítása adja az adekvát képet egy-egy társadalomról. Ugyanígy óvakodni kell attól, hogy a fent említett területeken nyert szekularizációs vagy e logika mentén felfogható jelenségek súlyát azzal kíséreljük meg ellensúlyozni, hogy a társadalmi, politikai nyilvánosságban a vallás tematikája erőteljesebben van jelen, mint pl. 2001 szeptember 11-e előtt. Ezekre a figyelmeztetésekre majd emlékeznünk kell akkor, amikor a vallási dimenziót más elméletek, illetve paradigmák mentén vizsgáljuk a következőkben. El kell kerülnünk mind a két csapdát: a vallás fontosságával kapcsolatos pro és kontra apológiáét.

Összefoglalás és kitekintés

A szekularizációs tézissel azért kellett behatóan foglalkozni, mert a vallásosság modernkori változásainak elsődleges értelmezési keretét képezi, és ebből fakadóan a kelet-közép-európai régió vallási változásainak értelmezése kapcsán is kiemelt státussal bír. A szekularizációs tézis nyugat-európai, illetve amerikai vitája kimutatta a tézis (más megfogalmazásban elmélet, paradigma stb.) Nyugat-Európa centrikusságát, érvényességének határait, alkalmazhatóságának erőteljes korlátait. Mindeközben a tézis vitája több évtizeden keresztül folyamatosan irritálta a vallási folyamatok társadalomtudományi elemzőit, s arra sarkallta, hogy a tézist módosító vagy meghaladó elmélettel is kísérletezzenek,

bár a szekularizációs paradigma mint egyelőre figyelmen kívül hagyhatatlan orientációs pont a diskurzusokban folyamatosan jelen van.

A szekularizáció problematikájának bemutatásával arra szerettem volna felhívni a figyelmet, hogy a kelet-közép-európai vallási folyamatok értékelésénél is a tézist kellő kritikával szabad csak használni, valamint arra, hogy e sajátos kulturális európai szubrégió megértéséhez nagy valószínűséggel egyfajta poszt-szekularizációs keretre van szükség. A régió szerzőinek döntő többsége – a nyugati-európai és amerikai szerzőkhöz hasonlóan – nem tartja a szekularizációs tézist önmagában elégséges és alkalmas elméleti keretnek, ugyanakkor a tőle való teljes függetlenedés sem jellemzi őket.

Ha össze kívánjuk foglalni a régió törekvéseit, akkor két megállapítást kell tennünk. Számos szerző a kelet-európai vallási adatokat szekularizáció-kritikus módon használja fel, bizonyítandó, hogy az elvallástalanodás a vallási folyamatok nem minden dimenziójában figyelhető meg, sőt minden vonatkozásokban találni ellentétes vagy más jellegű folyamatokat. A másik megállapítás arra vonatkozhat, miszerint a régió vallási folyamatait nem lehetséges pusztán a közvélemény-kutatás eszközeinek felhasználásával megragadni, hanem kulturális és történelmi indikátorokat is nagy súllyal be kell vonni a vizsgálatba és az értelmezésbe. E tekintetben a szerzők döntő többsége elsősorban a XX. századi európai kommunizmus vallás- és egyház-ellenességének jelentőségét emeli ki, s ehhez képest a távolabbi múltba visszatekintő, illetve a XXI. század első évtizedének szempontjai sokkal kisebb súlyt kapnak.

Arra a témánk vonatkozásában központi jelentőségű kérdésre, hogy milyen értelmezési modell is lenne alkalmas e régió sajátos folyamatainak vizsgálatára, nem adható olyan válasz, amely egyszerűen egyetlen alternatív elméletben jelölné meg a szekularizációs elmélet utódelméletét. A szekularizációval kapcsolatos viták inkább arra indítanak, hogy több elméleti megközelítést

alkalmazzunk, s legyünk érzékenyek az alkalmazott elméletek belső logikájának és relevanciájának jellegzetességeire. A vallás jelensége ugyanis nem korlátozódik arra, amit ezen elmélet alapján vallásnak tekintenek, hanem más további elméletek alapján a társadalom további vallási dimenziói is feltárulnak.

Az első fejezetben a régió bemutatásakor arra jutottunk, hogy finom érzékenységre van szükség a régió fogalmának és kereteinek kezeléséhez. Hiszen a régió nem pusztán magától értetődő, egyfajta pozitivista naivitással körülrajzolható földrajzi egység. Sokkal inkább a társadalmi és a szakmai diskurzus által megalkotott sokrétegű fogalom, amelyről ha szabatosan kívánunk tárgyalni, akkor a fogalom mögött húzódó elméletekre és érdekekre figyelemmel kell lennünk. Ebben a fejezetben a szekularizáció fogalmát jártuk körbe a keretek adta lehetőségek között. S ugyanerre az eredményre jutottunk, miszerint amit a közgondolkodás vagy politikai retorika egyértelműnek tekint, az inkább az elméleti reflexió kiindulópontjául szolgál A régió vallási folyamatainak vizsgálata tehát akkor adekvát, ha mind a régiót, mind a szekularizációt kellő óvatossággal kezeli. Az utóbbi elméleti keret elemzése alapján pedig a legtekintélyesebb szerzőkkel egybehangzóan állíthatjuk, hogy nem rendelkezik exkluzív érvényességgel, hanem a vallás sokféle dimenzióinak feltárására további elméletek bevonására van szükség. A következő fejezetekben olyan valláselméleti megközelítéseket mutatok be és próbálok a régió vallási folyamatainak elemzése érdekében kiaknázni, amelyek az első fejezetben taglalt regionális ismérvekhez a leginkább illenek, érvényesítve a szekularizációs elmélet tárgyalása során nyert belátásokat.

KÖZVALLÁS

Ebben a fejezetben a szekularizációs elmélet egyik legjelentősebb továbbfejlesztésével foglalkozom, amelyet José Casanova és Charles Taylor egymással szoros kapcsolatban álló munkássága fémjelez. Valamelyest az előző fejezetben is utaltam már Casanova felvetéseire, itt azonban szisztematikusan szeretném kifejteni azt, amit a kilencvenes évek közepétől kezdve egyre határozottabb lépésekben dolgozott ki, s mára a vallás társadalmi jelenlétével kapcsolatban az egyik legmeghatározóbb koncepcióvá vált. (Casanova 1994; Casanova és mások 2009) Megközelítése igyekszik mindent megőrizni azokból a belátásokból, melyekre az eredeti elmélet alapján tehetett szert a kortárs társadalmi folyamatokat elemző és értelmező szociológia és vallástudomány. Ugyanakkor az eredeti elmélet dekonstruálásával és elemeinek elmélyítésével olyan értelmezési keretet kínál, amely kifejezetten alkalmas a rendszerváltást követő kelet-közép-európai társadalmak publikus vallási dimenziói vizsgálatára.

Először ismertetem Casanova szekularizációra és közvallásra *(public religion)* vonatkozó legfőbb téziseit, melyeket az előző fejezetben részben már tárgyaltam, de az itteni gondolatmenet számára érdemes újra emlékeztetni rá. Majd az állam, a pártpolitika és a civil társadalom vonatkozásában vizsgálom, hogy milyen szerepet játszik a vallás a különböző kelet-közép-európai demokráciákban. Befejezésül néhány jellemző példát említve a térség államait csoportosítom aszerint, hogy milyen alkotmányos és politikai pozícióban van a vallás ezekben az országokban Jay Demerath III. tipológiája alapján.

A társadalom nem-vallási szférája

Különbséget kell tenni három fogalom között, amelyeket gyakorta kellően finom megkülönböztetés nélkül alkalmaznak a vallás modern társadalomban való jelenlétének és jelentőségének leírására, értelmezésére vagy éppen e jelenlét csökkenésének megjelölésére. A *szekuláris* fogalom episztemológiai kategória, amellyel a szekulárist és a vallásit egymástól megkülönböztetjük. A *szekularizáció*

a modern világban lejátszódó bizonyos folyamatok konceptualizálására szolgáló elmélet, míg a *szekularizmus* nem más, mint világnézet, ideológia. E kulcsfogalmakat részletesebben is fontos tárgyalni, még ha a rendelkezésre álló keretek szűkösek is, hogy a kelet-közép-európai régióra vonatkozó belátásaink számára stabil kereteket kapjunk általuk.

Fentebb már részben bemutattam azt az elméleti innovációt, amit a szekularizációs elmélet továbbfejlesztésében Charles Taylor és José Casanova végez egy évtizede. Most kissé részletesebben is vissza kell térni rá. Taylor a *Secular Age* c. művében a szekuláris kifejezés elsődleges, mai értelme *(sense 1)* az állam és az egyház szétválasztása, valamint még tágabban az élet értelmének és a cselekvés normáinak természetes eredeztetése Istentől és a kinyilatkoztatásból. A mai társadalomban az egyén és a társadalmi intézmények függetlenek ettől az átfogó és megalapozó vallási eredettől és befolyástól. A második értelmezés szerint *(sense 2)* a szekularitás a vallásgyakorlat hanyatlását jelenti: az emberek nem járnak olyan gyakran templomba, nem imádkoznak annyit stb. Ebben a második értelemben a szekularizáció azt a társadalmi folyamatot jelenti, amely során az ember már nem tartja evidenciának az Istenbe vetett hitet és a vallás gyakorlását. Taylor számára azonban a legfontosabb a szekularitás harmadik értelmezése *(sense 3)*, miszerint a modern világban maga a vallási értelmezés pusztán az egyike a lehetséges értelmezéseknek, s a vallási dimenziók is immanens keretben[47] vannak jelen a társadalom és az egyén önértelmezésében, valamint a publikus diskurzusban.

A szekuláris viszonyok három fő jellegzetessége közül Taylor értelmezésében az első ismérv az, hogy *a nyilvánosságból kikopott a vallási világnézet*. Többről van szó, mint a „tudományos világnézet" győzelméről. Lényegében a kozmosz varázstalanodásáról van szó, a varázslatokkal teli világ varázslatmentesítéséről. A felszabadult, illetve a vallási jelleggel egybetartott nézetek elszabadult

---

[47] Az immanens keret *(immanent frame)* Taylor speciális kifejezése. Ld. alább.

szemléletei a maguk útját járják. A varázslatos világban a tudomány, a politika és a vallás egy közös vallási rendszerbe tartoztak, s mint ilyenben egymáshoz is, megfelelő koherenciával. A varázstalanított világnézetben mindhárom szféra saját logikája szerint maga vágta ösvényen halad.[48] A második jellemző *a személyes vallásosság és vallási elkötelezettség csökkenése*. Ebben a közösségből való kioldódás figyelhető meg. A közösségi, külső és örök forrásoktól az egyén elfordul, és a saját egyéni, belső döntéseit követi. Végül a harmadik tulajdonság pedig, melyet Taylor a legaktuálisabbnak tekint, *a társadalmi renddel kapcsolatos vélemény fragmentálódása*. A közvélekedés elfordul attól a feltételezéstől, hogy a normák a vallásos hitben gyökeredzenek. A vallásos hit már nem egyetemes alapja az emberi együttélés normáinak, hanem pusztán az egyik lehetséges vélekedés. Olyan társadalomban élünk, amelyben nem létezik egyetlen egyetemes tengely, amely körül az egész forogna.

A szekuláris narratíva szerint az önmegvalósítás céljainak felismerése és megvalósítása érdekében az embernek el kell hagynia a gyermeki naivitást, vele az Istenbe vetett hitet. Ez a hit ugyanis nem támogatja például a szexualitás modern megélésének útjait, a technológiai haladás és konzum mindenek fölötti értékét. Így könnyen belátható, hogy e célok elsőbbsége érdekében háttérbe kellett szorulniuk azoknak a felfogásoknak, melyek ezeket viszonylagossá teszik. Az érett felnőttség ilyen értelemben vett narratívája még inkább hozzájárult a szekularizmus világnézetének általánossá válásához, mint a tudományos haladásba és evidenciákba vetett hit.

Isten tehát az élet peremére került, úgy mutatkozik, mint távoli Isten, mozdulatlan és empátia nélküli mozgató, az univerzum órásmestere, akinek voltaképpen nincsen semmi köze a jelen világhoz és a kortárs társadalomhoz. Az így felfogott deizmus a világban uralkodó rendből és szépségből ismerhető fel, a természetjogból, és semmiképpen nem a kinyilatkoztatásból. A vallásgyakorlás

---

[48] Taylor ugyan Max Weber kulcsfogalmát *(Entzauberung)* használja, ellenben nem követi Weber koncepcióját.

ebben a rendszerben az isteni rend fontosságát, felismerhetőségét és a vele való szinkronba kerülés kísérletét jelenti. Kereszténynek lenni nem jelent többet annál, mint jónak lenni, vagyis követni a polgári normákat, harmóniában lenni a társadalommal, amely többé-kevésbé elismeri a Tízparancs erkölcsi követelményeit. Végső soron a szekuláris kereszténység civil vallásként tapasztalható ma Európában, az USA-ban vagy Canadában a társadalom és a beilleszkedett egyházakban egyaránt.

Taylor ezeket a jellegzetességeket összefoglalólag az immanens keret *(immanent frame)* kifejezésével jelöli (Taylor 2007, 539kk), mintha mindent, ami az ember előtt áll feladatként, meg lehetne érteni és oldani az immanens logika és keretek között.

Taylor distinkciói után meg kell ugyanakkor említeni, hogy a legfrissebb szakirodalomban a szekularizáció állam és egyház közötti viszonyterületére vonatkozóan nem ritka a szekularizmus kifejezését találni. Elsősorban politológiai szakszövegekben a *multiple modernity* (Shmuel N. Eisenstadt) mintájára a *multiple secularism* kifejezés indult a fogalmi karrier útjára. (Wohlrab-Sahr és Burchardt 2011) Bár a fogalomhasználat nem egészen következetes, mégis általában ezekben az újabb publikációkban is a szekularizmus azt az ideológiát jelöli, amely a vallási és a civil szféra szétválasztását tartja követendőnek, míg a szekularitás a társadalom és a vallás összetett viszonyrendszerét fejezi ki az ismert módon. A szekularizáció fogalmát pedig arra alkalmazzák – több-kevesebb következetességgel –, hogy általa kifejezzék mind a vallási és a civil szféra (a szent és a profán) közötti megkülönböztetés intézményesülését, mind az individuumok vallási cselekményekben való részvételének, illetve világnézetük vallási alapú megalapozásának csökkenésését.

Amint a szekularizációról szóló fejezetben is láthattuk tehát, a szekularizáció fogalmának nem csupán sokrétű, hanem túlterhelt jelentései arra késztették a szerzőket, hogy a szekularizációval megjelölt jelenségegyüttest felbontsák, és

immár ne csupán a szekularizmus ideológiai törekvését különböztessék meg tőle, hanem magát a társadalom szekuláris dimenzióját is.

A szekuláris fogalom, illetve kategória modern kategória, amely arra alkalmas, hogy tudomásul vegye, megalkossa, kodifikálja, elkülönítse azt, ami nem vallási. Szembetűnő, hogy a szekuláris és a vallási fogalmai egymást kölcsönösen megalkotó és feltételező kategóriák. Történetileg tekintve a szekuláris világ, helyesebben a világról való szekuláris alapú gondolkodás a társadalmi valóság egészének vallási keretéből való lassú kioldódás vagy kicsúszás következtében jelent meg, illetve jött létre. Az európai történelemben a vallási dimenzió az elsődleges és egyetemes, szekuláris, az ezzel szemben álló pedig a másodlagos. A mai társadalomtudományban a szekulárist tekintik magától értetődőnek, ez az átfogó értelmezési paradigma, amelyben a szakrális, a vallási valamely helyet és jelentőséget megőriz, fenntart vagy éppen elveszít – kontinensek, régiók, sőt országok és korszakok szerint eltérő módon.

Minthogy Európa gondolkodása és identitása elsődlegesen a keresztény vallási nézetrendszer, a keresztény teológia által megalapozottan formálódott ki, az ami benne a vallási paradigma, lényegét tekintve keresztény. A keresztény teológia teremtő Istenről beszél, aki a világot és az embert megteremtette, életkereteit és küldetését megadta. A világ és az ember, valamint az emberi együttélés összes dimenziójának alapja és értelme Istenben található meg, aki a kinyilatkoztatásban fektette le akaratát. Az emberiség összes lét-kérdésére és morális kérdésére ebből a forrásból fakadnak a válaszok. Ezzel szemben – a felvilágosodástól felerősödve, egyre egyértelműbben – a ráció, a tiszta ész, majd a társadalmi diskurzus válik a legfőbb válaszok forrásává, amit Habermas a *nachmetaphysisches Denken* (metafizika utáni gondolkodás) kulcsfogalmával fémjelez, s amit Taylor a harmadik értelemben vett szekularitásnak nevez.

A szekuláris fogalmának ilyen értelemben vett elkülönítése kiemelten fontos pontosítás a szekularizációs elmélettel kapcsolatos vitában és jelentős a

társadalomelemzés számára is. Amikor ugyanis a különböző társadalmakban a vallás személyes vagy nyilvános jelenlétének alakulását vizsgáljuk, közben nem tévedhetünk vissza abba a történelmileg és filozófiailag is meghaladott korba, amikor a vallási és a világi dimenziók a gondolkodás bipoláris struktúráját képviselték. Nem e két egyenrangú, csak eltérő súllyal és hatékonysággal létező szféra közötti egyensúlyról és ennek alakulásáról van szó a mai társadalmi viszonyok között. A szekularitás egyetemes kerete a gondolkodásnak, s ezen belül, ettől alapvetően befolyásolt értelmezéssel és működéssel van jelen a vallási dimenzió, különsen a társadalom publikus területén. A modernizáció nem visszaszorította a vallást, ahonnan a vallás mintegy új erőre kapva ismét előre törhet. A modern társadalom megváltoztatta magának a társadalomnak az értelmét, s abból, ami korábban egy volt, részeket alkotott, differenciált és fragmentált. A vallás egyik ilyen fragmentum lett, miközben természetesen a hatalom is, vagy a család, a kultúra, az ipar, sőt az erkölcsi normák stb. is.

A szekularitás fogalma tehát, amint fentebb már többször említettem, voltaképpen két folyamat megjelölésére szolgál. Ezek figyelembevétele, illetve elemzése lényeges, legalább annyira, amennyire a társadalomtudomány a vallási szférának, illetve a vallás fogalmának elemzését lényegesnek tekinti. Eredetileg Európában a keresztény teológia dolgozta ki a szekularitás fogalmát, ami nem jelentett mást, mint a vallási célok időbeli megvalósításának területét. A vallási szférában az „időbelitől” elforduló és az „örök” felé odaforduló célokkal és szerepdefiníciókkal találkozunk egyrészt. Másrészt pedig az időbeli valósághoz, a „világhoz” odaforduló, azzal szorosabb sorsközösséget vállaló attitűddel. Ennek szellemében különbözették meg a keresztény teológiában és joggyakorlatban a szerzeteseket a „világi” papságtól, majd később a papságot a „világiaktól”. Ettől eltérő, de hasonlóan bináris értelmezést lehetővé tévő a szekuláris mások modellje, amelyben a világot vallási tartalmától és rendeltetésétől megfosztva, a vallási–egyházi ellenőrzés alól kivonva értelmezik. Ez a felfogás és gyakorlat a *laïcité* filozófiája, amely a vallási szféra és az egyházi

ellenőrzéssel szemben, attól felszabadulva fogalmazza meg elméletét és gyakorlatát. A két folyamat között tehát lényeges különbség van. Az elsőben a szekuláris vallási kategória, a másodikban pedig vallásmentes. A modern társadalmakban, melyek örökösei mindkét említett trendnek, koncentrálhatunk a vallási változásokra, a vallás társadalmi jelentőségváltására, amit a társadalomtudomány az elmúlt félszáz esztendőben következetesen végez, s melynek egyik átfogó értelmezési kerete a jól ismert szekularizciós teória. Ha azonban megközelítésünkben elsődlegesen a szekuláris elemzése felé fordulunk, azt láthatjuk, hogy ezek a modern társadalmak teljes mértékben, illetve alapvetően szekulárisak. Ez jelenti az alapvető értelmezési keretet s a terepet, amelyben az emberi kibontakozás zajlik a maga fenyegetettségeivel. A szekularitás átfogó értelmezési kerete a vallásról való gondolkodást is meghatározza. Ebből a perspektívából tekintve nem a vallástól való eltérés a szekuláris, hanem a szekuláristól való eltérés a vallási. A modern társadalmakban a vallásmentesített, varázstalanított jelenkor képezi az emberi boldogulás számára az egyetlen keretet, s minden jel szerint ez a paradigma állandó marad az előre látható jövőben is. E fordulat következtében tulajdonképpen az állt be a mai modern kor számára, ami a *Christendom* idején a vallásra vonatkozott. Akkor a vallás volt a természetes és magától értetődő, vagyis semmilyen külön bizonyításra nem szoruló alapállás, mára pedig a nem-vallás, a szekuláris jelenti ezt a magától értetődőséget, ami nem szorul külön igazolásra. Ebben a korszakban az elkötelezett hívők is úgy fogják fel saját vallási meggyőződésüket, mint az egyik lehetséges opciót a sok közül.

A modern szekuláris társadalom, illetve kultúra tehát három, egymással nem feltétlenül szoros összefüggésben álló jellegzetességet jelent. Az első annak tudomásulvétele, hogy szekuláris világban élünk, amelyben az egyik lehetséges világnézeti opció a vallásosság. A másik az exkluzív szekularitás, amely a vallás nélküliséget tekinti természetesnek. Végül a harmadik fajta szekularitáson a vallástól való megszabadulás opcióját értjük, amely az emberi kiteljesedésnek

feltétlen feltétele. Ez utóbbit szekularista szekularitásnak nevezhetjük – állítja Casanova 2011-ben írott művében. (60)

Szemben a szekulárissal, szekularizáción azt az elemző és értékelő kategóriát értjük, amely az európai társadalom alakulásában érzékeli, leírja és értelmezi a vallás, vallási intézmények és vallásosság társadalmi alakulásának irányát, melyet valamely vallásiból valamely szekuláris felé haladónak fog fel. A szekularizáció mint értelmezési keret a társadalomtudományokban először Európára vonatkozóan, majd globálisan is általánossá vált, ha a társadalmi változásokat annak mentén értelmezte, hogy a valamilyen értelemben primitív szentből a valamilyen értelemben vett modern szekuláris irányába halad a történelem. A vallási hanyatlás és a privatizálódás ezen elmélet szerves részévé vált.

A szekularizációs elmélet első megközelítésben igazolja ennek az immanens keretnek a magától értetődőségét számos európai társadalomban. A modernizációval ezekben a társadalmakban együtt járt a vallási élet és meggyőződés csökkenése, privatizációja, társadalmi hatékonyságának jelentős visszaesése. Ugyanakkor más társadalmakban, melyek magas fokban modernizáltak, mint például az Egyesült Államok vagy Dél-Korea, a vallásosság szintje magas. Ebből következik, hogy az eredeti szekularizációs elmélet alapállítását a modernizáció és a vallástalanodás egyenes arányú összefüggéséről meg kell kérdőjelezni. Ha nem minden magas fokban modernizált társadalomban csökken a vallásosság, akkor más történelmi vagy egyéb faktorok hatásának kell tulajdonítani a vallási változást. Casanova szerint – aki egyetértőleg hivatkozik ebben a kérdésben Taylorra – a szekularista korszak-tudat *(secularist stadial conciousness)* ez a speciális faktor, amely az európai modernizációban a vallás kiszorulásáért felelős. Amely mai társadalmak történetében jelen van a szekularista korszak-tudat, ott a modernizációban a vallás csökkenését figyelhetjük meg. Ahol pedig nem játszik jelentős szerepet, ott a modernizáció a vallási hanyatlás nélkül valósul meg.

Az ún. korszak-tudat *(stadial consciousness)* Charles Taylor szerint a XVIII. századtól kezdve jelent meg és tett szert egyre erősödő jelentőségre. A korszak-tudat bizonyos értelmezési keret, amely értékeket, viszonyokat és jelentőségeket asszerint különít el, tart elfogadhatónak vagy elvetendőnek, hogy milyen korszakhoz tartoznak. A modern kor ennek a korszak-tudatnak a terméke. Mindaz, ami a modern előtti időszak jellemzője, értéke, összefüggése, e tudat által elavultnak, tarthatatlannak bélyegződik. Ami pedig kortárs, az elfogadható, támogatandó, sőt természetes, nem szorul különösebb megalapozásra és magyarázatokra. A felvilágosodástól kiindulóan, majd a darwini fejlődéselmélet által elmélyítetten a társadalom felfogó és értelmezőképességét a korszak-tudat tehermentesítette a feszültségektől. Az egyszerű és effektív modell, amely szerint, ami a múlté, az alacsonyabb értékű, a haladás a múltból a jövő felé pozitív irányba történik, a vallással kapcsolatos nézeteket is leegyszerűsítette és plauzibilissé tette. A vallás, a vallási logika és a vallási intézmények befolyása a társadalomra, a kultúrára és az egyén életére a múltba az immár meghaladott korszakba helyezendő. A modern, mai kor pedig már egy másik értelmezés- és értékrendszer hordozója, amely bizonyos értelemben ugyanazt a szerepet játssza, mint a korábbi korszak vallási rendszere. A korszak-tudat voltaképpen a felvilágosodás és még inkább a romantika antropocentrikus eltolódásának racsnija *(ratchet)*, ami nem engedi meg, hogy a kereket visszafelé lehessen fordítani. Ami elmúlt, amit a „történelem" meghaladott, ami az új korszak tartozéka, az már nem csúszhat vissza az előzőbe. (Taylor, *Secular* 289)

A szekularizáció sokrétűsége

Casanova egy 2009-es tanulmányában eredeti tézisének pontosítását vagy inkább elmélyítését három területen látta szükségesnek: 1) újragondolni a szekularizációt túl Nyugat-Európán, globális összehasonlításban; 2) a modern közvallás jelenlétének vizsgálata túl az egyházak visszaszorulásán és a civil társadalmon, valamint 3) a transznacionális vallások, a vallási egyetemesség igény és a globalizáció felvétele az elemzésbe. (*Public Religions Revisted* 2008, 103)

Az első ponttal kapcsolatban Casanova a fentebb már említett Eisenstadt „multiple modernization" tézisére épít, mely szerint a hagyomány és a modern között nem lehet egyszerűen sem folytonosságot, sem radikális törést állítani, hanem a hagyomány és a modern viszonya a sokféle modernitással írható le, ha kilépünk a nyugat-európai kontextusból. A szekularizáció az értelmező keret eredeti felvetése szempontjából a nyugat-európai társadalmi viszonyokat vette alapul, és egyfajta gyarmati kor utáni gyarmati logikával globális érvényességet tulajdonított neki. Ha azonban bármely kontinensre – így akár Kelet-Közép-Európára is – tekint a valláskutatás, azt tapasztalja, hogy Európa számít globális kivételnek.

A második ponttal kapcsolatban a globális perspektíva viszonylagossá teszi azt a korábban normatívan megfogalmazott állítást, miszerint a deprivatizált vallás kizárólag a civil társadalom közvallásában, a nemzet-államok határain belül, a visszaszorult egyházi jelenlét és az állam és egyház szétválasztottságának viszonyai között létezhet. Casanova úgy látja, hogy a katolikus egyház legkésőbb a II. Vatikáni Zsinat óta nem maradt meg antimodernista apologetikus álláspontjánál a modern kor vívmányaival szemben, úgymint emberi jogok, vallásszabadság, demokrácia, továbbá az „állam-orientált egyházból civil társadalom-orientált egyházzá vált", amely ezen felül lehetővé tette számára, hogy kulcsszerepet játsszék a totális diktatúrák lebontásáért vívott küzdelemben. (Casanova 2008, 107) Az ilyen jellegű változások megfigyelhetők más világvallások XX. századi történetében is. Ma különösen az iszlámmal kapcsolatban vetődik fel az egyáltalán nem csupán elméleti kérdés, hogy vajon az iszlám kompatibilis-e a demokráciával. Hasonlóan a XIX. századból fakadó, ám a XX. században is sokhelyütt aktív antikatolikus felfogáshoz, a kortárs iszlám vonatkozásában három problémakör rajzolódik ki. Vajon geo-politikai szempontból a „nyugattal" szembeni civilizációs összecsapás zajlik-e (mely hasonlít a republikánusok és rómaiak közötti küzdelem modelljéhez); a politikai iszlám jelenléte, különösen Törökországban olyan reakciókat kelt, amelyekkel

kapcsolatban kézenfekvő az asszociáció a keresztény demokráciával szembeni álláspontokkal; végül a muzulmán *ummah* artikulációja a diaszpórákban, vagyis a *Dar el Islam* területén kívül. Miközben az elmúlt kétszáz esztendő elsősorban Európában számos változást hozott az egyházak és a demokrácia viszonyában, s tette lehetővé, hogy az egyházak a demokratikus viszonyok támogatói legyenek, ugyanakkor továbbra is jelen van a koramodern konfesszionális abszolutisztikus államok ellenőrzési igénye is. (110) Az állam és az egyház formális szétválasztása az európai országok többségét jellemzi, ám különböző módokon. Az úgynevezett volt szocialista országok nem a francia modellt követik, amelyben a teljes szétválasztás többek között azt jelenti, hogy az egyházakat a költségvetés semmilyen formában nem támogatja. S nem is a skandináv országok vagy Nagy Britannia modelljét, ahol állam-egyházról beszélhetünk.[49] Casanova megfogalmazásában ezekben az országokban a formális szétválasztással párhuzamosan informális módon egy vagy több kiemelten elismert egyházzal különböző korporatista és konszociációs megegyezések és állam-egyházi összefonódások *(corporatist-consociational arrangements and church-state entanglements)* figyelhetők meg, amely szükségképpen együtt jár a vallási pluralizmus bizonyos mértékű és jellegű korlátozásával. Ezekre az országokra nézve kiemelten is felmerül a kérdés, mennyire áthatolhatatlan a szétválasztás fala (*wall of separation* – Jefferson). Casanova ugyanakkor aláhúzza, hogy az állam és az egyház szétválasztottságának különböző létező európai modelljei nincsenek szoros összefüggésben a demokrácia fejlettségi fokával. Következésképpen a demokrácia fokmérője nem lehet a klasszikus liberális felfogás szerinti szeparáció. Alfred Stepanra utalva kifejti, hogy a demokráciákban az állam és az egyház, illetve a társadalom és a vallás viszonyát helyesebb az iker-tolerancia modelljével értelmezni. Meg kell húzni a politikai intézmények cselekvési szabadságának minimális határait a vallási tekintélyekkel *vis-à-vis,* valamint a vallásos egyénekét és közösségekét a politikai intézményekkel *vis-à-vis.* Pozitívan

---

[49] A két szélsőséges változat közötti kelet-közép-európai modellekre alább, Demerath III. tipológiája mentén még visszatérek.

fogalmazva, a vallásos egyének és közösségek közjóért végzett cselekvését a politikának mindaddig támogatnia érdemes, amíg a demokratikus alapintézményeket ezek elismerik, s fordítva, a demokratikus politikai intézményeknek tolerálniuk kell a vallási közösségek társadalmi aktivitását akkor is, ha aktuális politikai céljaikkal nincsenek összhangban.

A harmadik témakörrel kapcsolatban annak a szembeszökő jelenségnek az értelmezése igényel további elemzéseket, ami a katolikus egyház globális jelentőségének változása. Hosszú évszázadokon keresztül a katolikus egyház itrányította, befolyásolta, ellenőrizte Európa és a kolóniák politikai és kulturális viszonyait. A francia forradalmat követően ez a globális jelentőség egyre inkább visszaszorult, ám az utóbbi évtizedekben új jelentőségre tett szert. A transznacionális, globális vallási közösségek felerősödő jelenlétére példa a katolikus egyház és a világméretű pünkösdi mozgalom. Előbbi centralizált, nagy hagyományú globális intézmény, utóbbi decentrálizált, alacsony fokú territoriális hagyománykötődésekkel, amely lehetővé teszi bármely kortárs társadalomban történő meghonosodását. Természetesen a globális kulturális viszonyok között más vallások is – mint az iszlám vagy a hinduizmus – részben szándékosan, részben óhatatlanul globális jelenlétre tettek szert, ami mind a territoriális kötöttségek feloldódását jelenti. A globális médiajelenlét és a globális migráció egyaránt teljes mértékben felülírja az egykori *cuius regio, eius religio* elvet, amely a maga korában biztosította a felekezeti békét, a mai korban azonban a vallásközi békének új modellekre van szüksége.

Az eredeti szempontok újragondolása és elmélyítése elsősorban a globalitás vonatkozásában tűnik kiemelkedő jelentőségűnek. A globalizációs folyamatok feltételei közepette a világ nagy vallásai nem csupán saját hagyományukat frissítik fel, hanem szükségképpen egymásra is hasonló hatással vannak. A civilizációközi találkozások, kulturális imitációk és cserék, diaszporikus diffúziók, hibriditás, kreolizáció és transzkulturális kötődések egyre inkább figyelmen kívül hagyhatatlan és szerves részei ennek a globális

viszonyrendszernek együtt a nyugati-európai hegemónia, kozmopolita homogenizáció, vallási fundamentalizmus és civilizációs küzdelem folyamatos jelenlétével. (119)

A fentiekben elsősorban Casanova és Taylor újabb műveire hivatkozva áttekintettem a szekularizációs paradigma újabb tárgyalásmódját, megkülönböztetve a szekularitás, szekularizáció és szekularizmus fogalmait, illetve koncepcióit. Erre két okból is szükség volt. Az egyik ok elmélettörténetinek is nevezhető. Fontos reflektálni arra, hogy a hetvenes évektől kezdve a szekularizációs felvetés némely kiindulópontja mintegy dogmaként visszhangzik akár a legkiválóbb szakemberek műveiben is. A fentebb bemutatott továbbvezetés és ennek elmélyítése szeretné lezártnak tudni ezt a több évtizedes rutinizálódott tárgyalásmódot. De nem úgy, hogy a különböző vallási ébredésekre hivatkozva vitatja az eredeti felvetés mai érvényességét, hanem úgy, hogy az eredeti felvetést egyszerre viszonylagossá teszi, és egyszerre elmélyítve továbbvezeti. Ennek az elmélettörténeti fordulatnak a következetes érvényesítését a szekularizációval kapcsolatos kutatásaim leglényegesebb eredményének és feladatának tekintem. Ez a következetesség és kötelezettség vezet át a másik okhoz, amelyet perspektivikusnak nevezek. A kelet-közép-európai társadalmak vallási állagának vizsgálatában a szekuláris keretből kiinduló megközelítést tartom adekvátnak. Ez biztosíthatja, hogy a társadalomtudományi megközelítésbe ne keveredjenek bele teológiai és egyházi-hatalmi szempontok.

Az átmenet első és második hulláma

A kelet-közép-európai társadalmakban a demokratikus átmenet paradigmatikusnak is tekinthető. Minthogy a többé-kevésbé totális diktatúrák politikai intézményrendszerét lecserélte az inkább többé, mint kevésbé demokratikus intézményrendszer: többpárti szabad választás, alkotmánybíróság, hatalmi ágak szétválasztása, hogy csak néhányat említsünk. Ugyanakkor

ezekben az országokban is a strukturális átmenet mellett alapvető kérdéseket és vitákat kelt a demokratikus viszonyok közötti közélet minősége. A vizsgált társadalmakban mind a demokrácia strukturális elemeire, mind pedig a demokrácia minőségére vonatkozóan megalapozott megállapítások tehetők. A következőkben áttekintem azokat a kritériumokat, melyek mentén a régió országaiban vizsgálható a demokrácia állaga. E vizsgálat jelentősége az, hogy a publikus vallási viszonyok árnyalt elemzése csak a demokrácia viszonyainak árnyalt leírása mentén lehetséges.

A demokrácia a proceduális politikafelfogás értelmében két legfőbb elvre, illetve gyakorlatra épül. Az egyik a szabad választásra, amelyben a felnőtt lakosság rendszeres időközönként megrendezett választásokon szabadon választhatja meg az ország legnagyobb politikai hatalommal rendelkező vezetőit. A választásokon minden felnőtt jogosult a választásra és a választhatóságra. A másik strukturális kritérium a civil jogok megléte, amely alapján minden felnőtt szabadon állíthatja elő és ismerheti meg azokat az elégséges információkat, melyek alapján a választásokon hatékonyan vehet részt. Ez a demokrácia-meghatározás minimalistának tekinthető, joggal. Hiszen a törvények, a jogérvényesítés stb. meglétének kritériumait nem említi. Ugyanakkor a kelet-közép-európai átmenet elemzéséhez olyan meghatározás szüséges, amely mentén a régió országai besorolhatók. A többváltozós definíciók korlátozzák a modell hatékonyságát. Gondolatmenetünkben pedig nem a demokráciák beható elemzése a cél, hanem az, hogy a vallás szerepét vizsgálhassuk az egyes új demokráciákban.[50]

Ha a demokrácia formális meglétét a megfelelően informált választók szabad választásához kötjük, akkor a demokrácia minőségét azon mérhetjük, milyen módon teszik lehetővé az adott országban uralkodó viszonyok a strukturális

---

[50] A Freedom House 2012-es elemzései szerint Kelet-Közép-Európában 8 országban *(consolidated democracies)* tekinthetők teljeskörűnek az így felfogott demokratikus struktúrák (Észtország, Lettország, Litvánia, Lengyelország, Cseh Köztársaság, Szlovákia, Magyarország, Szlovénia).

elemek működését. Más szavakkal, a demokrácia a polgárok jogainak egy csoportját jelenti, a demokrácia minősége azon múlik, hogy megvalósulhatnek-e ezek a jogok. Azon, hogy a választók ellenőrzést gyakorolhatnak-e a kormányuk fölött, vagy pedig uralkodnak rajtuk. A demokrácia magasabb minőségű, ahol a polgárok nagyobb mértékben gyakorolhatnak hatást a politikusokra, és alacsonyabb mértékű, ha kisebbet.

Három konkrét területen is vizsgálható, hogy a demokratikus alapintézmények támogatják-e a polgárok hatalom-ellenőrzési jogait: (1) a hivatalviselők szankcionálása, (2) új hivatalviselők választása és (3) népszavazási kérelmek benyújtása a parlamenthez. Azokban az országokban, ahol a polgárok élnek ezen jogaikkal, és eredményeket is érnek el, ott a demokrácia jobb minőségűnek tekinthető. (Roberts 2010, 32–33).

A kelet-közép-európai társadalmi átmenet általános tárgyalási módja a közbeszédben és gyakorta a szakpublikációkban is, hogy az átmenetet az ún. rendszerváltással azonosítják, s a diktatúra és demokrácia közötti átmenetre koncentrálnak. Az 1990-es évek óta eltelt időszak azonban azt mutatja, hogy az átmenet hosszabb és összetettebb folyamat ebben a régióban. A kilencvenes évek első fele és az ezt követő időszak között igen sok különbség figyelhető meg. A közszféra mindhárom területén, az állam, a politika és a civil társadalom közegében egyaránt kimutatható az átmenet első szakaszát lezáró és a másodikat megnyitó idővonal. A különböző országokban természetesen nem ugyanabban az esztendőben húzható meg ez a vonal, de mindegyikben kimutatható. Mielőtt a közszféra három területének változásaira rátérnék, ezt az idővonalat szeretném bemutatni Csehország példáján.

Az első szabad parlamenti választásokat nem tekinthetjük a kialakult demokrácia választásának, méghozzá több okból sem. Egyrészt a választásokon induló kommunista (vagy kripto-kommunista) párt(ok) a többieknél összehasonlíthatatlanul nagyobb előnnyel rendelkeztek. Egyrészt mintegy négy

évtizeden keresztül konkurencia nélkül gyakorolhatták hatalmukat. Másrészt a párt szervezetei kiépültek voltak az ország összes tepelülésén. Képviselőik beágyazottak voltak a létező szocializmus intézményeiben, kapcsolati tőkéjük összehasonlíthatatlanul kiterjedtebb volt. Az új pártok ugyan az újdonság erejére támaszkodhattak, az általános váltásigény szele dagaszthatta vitorlájukat, ám a választók csak néhány éve vagy hónapja ismerhették programjaikat, képviselőjelöltjeiket stb. S összességében is ezekben az országokban több nemzedéket követően először kerülhetett sor szabad választásra, s ennek mint politikai eszköznek az ismerete és begyakorlott használata minden érintett országban kezdetlegesnek mutatkozott. (Roberts 2010, 54)

A társadalom civiltársadalmi dimenziójában az egyesületek mint civil társadalmi intézmények a rendszerváltást követő években jelentős mértékben átalakultak, illetve még ennél is fontosabb, hogy újak jelentek meg, melyek az egyesületi szintű társadalmi intézményrendszert egyre inkább meghatározták a korábbi egyesületek áthúzódó átalakulásával szemben. Az átalakulás három fázisát lehet megkülönböztetni ennek a szférának elemzése érdekében. A liberalizálódás szakasza, vagyis az állami, illetve állampárti ellenőrzés és (rendőr)hatalmi befolyásolás végétől kezdődő időszak; az intézményesülés szakasza, amelyben megformálódtak az új egyesületek és az új törvényi szabályozásoknak megfelelően felépítették intézményeiket; végül a konszolidáció szakasza, ami az egyesületek társadalmi működését jelenti, a fenntartás, profiltisztítás stb. tevékenységeit.

Csehország esetét tekintve a kommunista rezsim hirtelen és igen rövid idő alatt lefolyt összeomlása és Csehszlovákia két különálló országra osztása együtt értelmezhető fordulatnak. A két esemény közötti időszak egyszerre a liberalizálódás és az intézményesülés szakasza, melyet az 1993. január 1-jén életbe lévő alkotmány zár le. A konszolidáció szakaszát az alkotmány életbe lépésétől számíthatjuk. A rendszerváltásnak nevezhető két esztendőben az egyesületek száma még áttekinthető léptékű volt. Az első nagy létszámbeli

ugrást az 1989–1992 közötti időszak hozta, melynek végére már közel húszezer regisztrált egyesületet tartottak számon. Ezek jelentős része a korábbi tömegegyesületek felaprózódásából származott. Ezt követően 2008-ra már százezer egyesületet tartanak nyilván. (Vö. Zeitler 2011)

Az egyesületek létszámnövekedésének jellegzetessége alátámasztja a rendszerváltást követő időszakon belüli szakaszhatár létezését. Megkülönböztethető egy rövid átmeneti korszak, melyet törvényi szabályozás zár le, majd ezt követően elindul egy másik szakasz, mely jelentősen eltér az előzőtől. A különböző korszakokban fontos eltérések is megfigyelhetők, különösen ami az egyesületek érdekképviseleti és politikai szerepét illeti. Erős érdekképviseleti és politikai szerep csak közvetlenül az átalakulás rövid időszakában jellemzi az egyesületeket. Egyébként előtte a pártirányítás miatt, ezt követően pedig a létező demokráciában való csalódottság és az egyesületi hagyományok hiánya miatt folyamatos a politikai érdektelenség.

A cseh állami vallás-politika legjelentősebb elintézetlen ügye a kommunista hatalomátvételt követően államosított egyházi javak visszaszolgáltatásával kapcsolatos ellentétek. A restitúció támogatása és ellenzése a rendszerváltást követően a pártok öndefiníciójának és egymástól való megkülönböztetésének fontos eszközévé vált. Ezekben a legmagasabb szintű politikai vitákban, melyek a választási küzdelmek során és a parlamenti vitákban egyaránt kiemelt szerepet kaptak, fontos szerepet játszott az egyházfinanszírozás és ezzel szoros összefüggésben az ingatlanrendezés témája. Ha az egyházak visszakapják ingatlanjaikat, az államtól független önfinanszírozási forráshoz jutnak. Ha nem, úgy az állami kontroll az egyházi tevékenységek fölött erős maradhat. A restitúció nem pusztán finanszírozási kérdés, hanem szimbolikus jelentőséggel is bír. Az önfenntartó egyház függetlensége előhívja és aktivizálja a cseh antikatolicizmus emlékeit, melyek a Habsburg uralom németesítő politikájának támogatása miatt mélyültek el. Másrészt az önálló egyház aktivizálódását támogatják azok, akik elismerik a kommunista egyházüldözés idején az

egyházak képviselőinek tiszteletreméltó hősiességét az ellenállásban. A participatorikus demokrácia-felfogás támogatja a restitúciót, és a közéletben aktív egyházat és más vallási közösségeket igényel. Az elit felfogás számára az egyházakkal kapcsolatos témák a pártpolitikai identitásküzdelmek eszközei, a vallási közösségek közéleti aktivitásában már nem érdekelt. (Madaley és Enyedi 2003, 170kk)

Akár paradoxonnak is felfogható, hogy éppen egy olyan országban, amelynek vallásossági mutatói Európában a legalacsonyabbak közé tartoznak, a vallási közösségek és a politika közötti viszony egyáltalán nem csupán a sokak által izoláltnak tekintett vallási szféra kezelésének problematikája, hanem a poszt-kommunista demokrácia egyik legalapvetőbb kérdése. Egy olyan államban, amelyben az egyházak és az állam közötti viszonyt leginkább a távolságtartás jellemzi, az egyházzal kapcsolatos politikai viták a demokrácia lényegét érintik.

Vallás a közéletben

A szekularizáció egyik dimenziója a személyes meggyőződés, a másik pedig a vallás és a nyilvánosság átalakuló kapcsolata. Casanova fentebb részletesebben bemutatott értelmezésének megfelelően a vallás publikus jelenléte vonatkozásában különbséget tesz az állam és az egyház(ak), a politika, valamint a civil társadalom területei között. (Casanova 1996, 190) A vallás kelet-közép-európai jelenléte számára ez a felosztás több szempontból is kifejezetten alkalmasnak tekinthető. A régió országaiban ugyanis az 1990-et követő időszak egyik elsődleges jellegzetessége volt az egypárti diktatúra monolit közéletének felbomlása és a nyugat-európai demokráciákra jellemző közéleti struktúrák kiépítése. Ennek a politikai folyamatnak szerves alkotóelemeit képezték az egyházak és más vallási közösségek. Az általános politikai folyamatok adekvátan elemezhetők a vallás publikus jelenlétének vizsgálata révén. Először lássuk kissé részletesebben Casanova hármas felosztását.

A társadalmi nyilvánosság *(public)* három területe az állam, a politika és a civil társadalom. A vallás mindhárom területen jelen van az európai történelemben és napjainkban is. Az állami szintű nyilvánosságnak az egyházi szintű vallási intézmények felelnek meg. Európa nyugati felén egyre kevesebb kivételtől eltekintve (pl. Anglia vagy Svédország) az állam és az egyház szétválasztása megtörtént, amely szétválasztás a politikai és a vallási gondolkodás számára egyaránt evidenciaként van jelen. A politika területén, amihez a pártok, a törvényalkotás és az ezeket befolyásoló nagy politikai szervezetek tartoznak, a vallás intézményi szinten az egyházak által támogatott keresztény pártok révén, a törvényalkotást befolyásolni szándékozó egyházi politikai intervenciók alapján, illetve az egyházak által támogatott vagy egyenesen működtetett társadalmi szervezetek révén van jelen. Nyugat-Európában ezen a területen is az egyházak egyre inkább kiszorultak, kivonultak a politikából, melynek számos nem politikai, hanem teológiai oka is van. Egyre kevesebb helyütt léteznek már egyház által támogatott keresztény pártok, szakszervezetek, társadalmi mozgalmak. A harmadik terület a civil társadalom, amelyben a személyes meggyőződés közösségi őrzése, megjelenítése és kinyilvánítása folyik. A civil társadalom elfogadja, és épít arra, hogy az állam és az egyház egymástól szétválasztva működik, mely azt is jelenti, hogy az állami hatalom nem követelheti meg polgáraitól, hogy egyházi előírásoknak feleljenek meg (pl. civil anyakönyvvezetés, polgári házasság stb.), és az egyházak sem vívhatják küzdelmeiket állami közreműködéssel exkluzív jogaik érvényesítéséért. A civil társadalomban a személyes politikai meggyőződések szabadsága s ennek közös megjelenítése érvényesül. A civil társadalom területén a vallási közösségek aktivitása úgy is megfogalmazható, mint hitre épülő közösségek hálózati tevékenysége. Nyugat-Európban az ilyen hitalapú közösségek jelentik a vallás társadalmi jelenlétének elsődleges formáját. Ennek elterjedtsége, működési sajátosságai és hatékonysága országról országra változik.

Állam

A rendszerváltást követően a kelet-közép-európai régió országainak elsődleges politikai igénye volt az állami szuverenitás újbóli vagy újként történő megalapozása. Miközben az országok egy része hosszú történelemmel rendelkezik, melyben az állami szuverenitás folytonosságát csak rövidebb történelmi szakaszok szakították meg, más országok rövidebb idejű szuverenitás-történettel, sőt némelyek a rendszerváltást követően önállósultak, a rendszerváltás előtti időszakra nézve mindegyikük többé-kevésbé vagy akár teljességgel korlátozott állami szuverenitással rendelkezik. Ebből a szempontból a régió közös jellemzője az önálló államiság garantálásának igénye és az erre irányuló alkotmányos, illetve politikai műveletek.

Az adott ország történetével hosszabb ideje egybefonódott történetű, nagy létszámú, főképpen pedig nagy befolyású vallási közösségek vezetősége a szociológiai értelemben vett egyház jellegzetességét követve az állam elsődleges stratégiai célját támogatta. Több régiós országban az államalapítás és a katolikus egyház térnyerése és megerősödése egyazon állami aktusnak tekinthető. Más, ortodox országokban pedig szétválaszthatatlanul egybekapcsolódik a nemzetállam és a nemzeti egyház léte.

Ahogyan időben távolodunk a rendszerváltás éveitől (1989–1991), mindegyik érintett ország megszerezte és alkotmányosan megalapozta állami szuverenitását, ugyanakkor kisvártatva az önálló állam nemzetközi kapcsolatrendszerének kérdései kerültek napirendre. A frissen visszaszerzett vagy megszerzett szuverenitású államok tárgyalásokat kezdeményeztek, új szövetségeket kötöttek. Ezek a külpolitikai aktusok részben a szuverén államiság értelmezésével szemben jelentettek kihívásokat, akár fenyegetéseket, részben pedig a teljes körű és sérthetetlen szuverenitás egyes elemeiről való szabad lemondásra kényszerítették az államokat. Az állami szuverenitás kiépítése jelenti a rendszerváltás utáni első korszak legfőbb állami törekvését, míg egy következő

szakasznak kell tekinteni a nemzetközi kapcsolatrendszerben való részvétel törekvését és az ebből fakadó feszültségek szakaszát. Némely országban ez a két aktus időben szinte egybeesik, más országokban egymástól egy vagy több éves távolságban van. A vonatkozó nemzetközi szervezetek két legfontosabbika a NATO és az EU. A NATO-hoz való csatlakozással kapcsolatban sokkal kevesebb és sokkal kevésbé heves viták zajlottak. Az EU-csatlakozás ellenben minden országban jelentős viták közepette zajlott, s bár a régió országainak szinte mindegyike egyértelmű célnak tekinti az EU-hoz való csatlakozást, a bővítés eddigi két üteme alapján nem mindegyik volt képes a csatlakozási feltételeknek eleget tenni.[51] (Wagner 2010, Bohle és Greskovits 2012)

Ebben a második korszakban az egyházak két területen törekedtek szoros együttműködésre az állammal, vagy másképpen fogalmazva, két vonatkozásban alkalmazkodtak az új államisághoz. Az egyik kulturális, a másik gazdasági természetű. Az egyházak törekedtek az új állam transzcendentális megalapozására, emlékeztetvén a kereszténység államalkotó szerepének történelmére és hangsúlyozván a keresztény államfelfogás centrális elemeit. Gazdasági szempontból az állam és az egyház együttműködő viszonyának alkotmányos biztosítását követően az egyházak állami költségvetésből való finanszírozásának jogi biztosítása jelentette a második szakasz legfőbb feladatát. Ezen témakör szerves részét képezi az államosított egyházi ingatlanok visszaadásának összetett problematikája, amelyben szintúgy egyszerre tükröződik a régió országai közötti hasonlóság és különbözőség. Végül egy harmadik témakör is csatlakozott az alkotmányos és egyházfinanszírozási területekhez, ez pedig az egyházaknak a közfeladatok ellátásából való részvállalása: kiemelten az oktatás és az egészségügy területén.

[51] Bár nem foglalkozom a gazdasági folyamatok elemzésével, mégis fontosnak tartok hivatkozni Bohle és Greskovits, *Capitalist diversity on Europe's periphery* 2012 kötetére, amelyben a szerzők a régió gazdaságainak összehasonlító vizsgálata alapján határozottan megkülönböztetnek egy a rendszerváltozást közvetlenül követő, majd egy további szakaszt. (81–82)

A rendszerváltást követő korszak második szakaszában ezek az állam és egyház közötti területek elsősorban a jogi szabályozás műveleteit követelték, s az egyházakkal kapcsolatos törvényekben, illetve különböző országspecifikus kérdéseket tisztázó rendeletekben nyertek jogi formát. Bár a régió országaiban az állam és az egyházak közötti viszony jogi szabályozásában jelentős különbségek is megfigyelhetők, néhány alapvető tendenciát világosan meg lehet jelölni. Az államok általában elismerik az egyházak, különösen a katolikus és az ortodox egyházak történelmi és morális jelentőségét, sőt együttműködésükre építenek, kívánatosnak tartják azt. Az egyházak jogi személyisége a régió összes országában elismert, saját intézményeinek jogi személyiségét is elismerik az államok, hivatkozva az adott egyház saját kánonjogára. Az egyházak belső struktúrájára és ügyintézésére vonatkozó szabadságát a törvények garantálják, tehát nem szükséges más jellegű civil jogi szervezetet létrehozniuk annak érdekében, hogy társadalmi szervezetként működhessenek. Működésük egyházként lehetséges. Az ilyen jogi szabályozás a kommunizmus összeomlását követő kulturális vákuumkezelési szükségességéből érthető, valamint azoknak a kritériumoknak az alkalmazásából, melyeket az európai országok 1989-ben Bécsben meghatároztak. Ezek értelmében a vallásszabadság nemcsak arra terjed ki, hogy az egyéneknek egyénileg és közösen joguk van vallásukat szabadon gyakorolni, hanem arra is, hogy a különöző vallási közösségek, egyházak mint szervezetek rendelkezzenek jogi személyiséggel, és saját hitelveiket, vallási gyakorlataikat szabadon végezhessék. (Erdő 2002, 34–42; Schanda 2004 és 2005)

Kelet-Közép-Európa országai, melyekben az alkotmány biztosítja a szabad vallásgyakorlatot:

Horvátország	1990	Románia	1991
Bulgária	1991	Szlovénia	1991
Lettország	1991	Észtország	1992
Macedónia	1991	Litvánia	1992

Szlovákia	1992	Örményország	1995
Orosz Föderáció	1993	Lengyelország	1997
Fehéroroszország	1994	Magyarország	1997
Bosznia-Hercegovina	1995	Csehország	-

Forrás: ENSZ MOST adatok: http://www.unesco.org/most/rr2nat.htm#With

Politika

Politikán ebben az összefüggésben a pártpolitikát értem. Ennek a szűkítésnek nem elméleti a háttere, hanem az a tapasztalat, amit a régió társadalmai az egypártrendszert követő többpártrendszer kiépítésével és működésével kapcsolatban szereztek, s ami a rendszerváltást követően a gazdasági átalakulás mellett a térségben leginkább meghatározó dimenziónak tekinthető. Az egyetlen (legitim) pártból kiválva, hagyományosan létezett, de a kommunista diktatúra által bekebelezett vagy megszüntetett pártokat újraélesztve, illetve új pártokat létrehozva a politikai életet a rendszerváltást közvetlenül követően elsősorban a többpárti politizálás strukturális szabályozása jelentette. Ezzel a strukturális folyamattal szorosabban összefüggött a pártok publikus identitásának kimunkálása és képviselése. A korábbi, többé-kevésbé monolitikus politikai–ideológiai tér plurális ideológiai térré változott, a médiára vonatkozó cenzúra megszüntetése következtében a nyilvámosság számára egy csapásra.

Ebben a szakaszban a vallási közösségek többféle stratégiát képviseltek. Az egyházak többnyire a nemzeti, illetve keresztény ideológiát képviselő pártokat támogatták inkább informális, mint formális módon. A kisebb és újabb vallási közösségek részben történelmi, részben ideológiai okokra visszavezethetően inkább az újabb pártokkal szimpatizáltak, s váltak nem ritkán jelentős támogató bázisukká. Az egyházak pártokhoz fűződő viszonyában sajátos vonatkozást és külön elemzési feladatot jelent a kereszténydemokrata pártokkal, illetve a hangsúlyosan nemzeti-keresztény retorikát alkalmazó pártokkal való bensőséges

viszony. Ezt a viszonyt egyaránt szükséges vizsgálni az ilyen jellegű pártok és az egyházak oldaláról kiindulva.

A rendszerváltást közvetlenül követő időszakban a pártok tagsága, de még inkább képviselői között megfigyelhető a személyes elkötelezettség attitűdje. Minthogy a korábbi szisztémában az egyetlen pártban volt csak lehetséges a politikai felelősségvállalás megélése, s aki ezzel az egyetlen párt által képviselt ideológiával nem szimpatizált, az csak szakmáját gyakorolhatta a társadalom javára. A többpárt-rendszer nyílt kereteket biztosított a közéleti szerepvállalásra számos olyan személyiségnek, aki előtte nem szerepelt a közéletben. Ezt az új pártpolitikusi réteget laikus–egzisztenciális politizáló rétegnek nevezem. Laikus, mert helyzetéből fakadóan nem lehetett korábban részese a közéletnek, és egzisztenciális, mert személyes odaadottságtól és meggyőződéstől motivált, valamely eszmétől ihletett és meghatározott publikus aktivitás.

Az ilyen jellegű laikus–egzisztenciális közéleti aktivitás több szempontból tekinthető vallási jellegűnek, függetlenül attól, hogy az ilyen motiváltságú politikus kötődik-e valamely vallási közösséghez, és vall-e valamely vallásos hitet. Funkcionális szempontból vallási ez az attitűd, hiszen valamely eszme motiválja, amelyért egész személyiségével vállal szerepet és kockázatot is. Küldetést hajt végre az eszme által meghatározott társadalmi átalakulásért. Személyisége és az eszme szorosan összefonódik, önértékelését az eszme, a szerep és az identitás elegye határozza meg elsődlegesen. A rendszerváltást közvetlenül követő időszakban az ilyen motiváltságú személyiségek publikus aktivitása gyakorta jelent meg párhuzamosan a pártpolitikában és az egyházi térben.

Jelentősen eltér ettől a szakasztól a professzionális pártpolitika megerősödésének és általánossá válásának szakasza.[52] A többedik szabad parlamenti és

[52] A professzionális politikus alakjára Pokol Béla már 1993-ban felhívta a figyelmet, tanulmánya végén néhány magyar politikus egyéniséget is példaként megemlítve. (Pokol 1993a és 1993b) A

önkormányzati választások a politikus réteget megszűrték, és a pártpolitikával kapcsolatos társadalmi hozzáállást átalakították. A laikus–egzisztenciális politizálás generációjának jelentős része elhagyta a direkt pártpolitikai szerepköröket, részben vagy teljesen visszavonult a pártpolitikai életből. A bent maradók pedig megismervén és egyre inkább kitanulván a demokrácia keretei közötti politizálást, professzionális politikusokká váltak. Ez a réteg kiegészült egy új politikusi réteggel, melynek tagjai eleve professzionális felkészültséggel léptek be a pártpolitikai területre.

A pártpolitikai professzionálódás differenciálódást is jelentett az egyes pártokhoz való viszony tekintetében, valamint általában a parlamentáris demokrácia megítélésének tekintetében. A térség társadalmait egyaránt jellemzi a gazdasági felemelkedés és a politikai szabadsággal kapcsolatos naív elvárásokból való kijózanodás, illetve az ezekhez fűzött érthető, ám megalapozatlan reményekkel kapcsolatos csalódás.

Ez a differenciálódás és csalódás az egyházakban és más vallási közösségekben is a pártpolitikai szférához való professzionális viszonyulás jeleként értelmezhető. A közös tanulási folyamatban a vallási közösségek számára világossá vált, hogy a politika területe saját célokkal, szabályokkal és normákkal rendelkezik, amelyekhez adekvát módon kell viszonyulni. A pártok nem tekinthetők a vallási ideológiai és intézményi igények politikai képviselőinek és végrehajtóinak. A vallási közösségek megtapasztalták, hogy a pártok saját politikai céljaik megvalósítása érdekében instrumentalizálják a vallási közösségeket, s a keresztény retorika mögött nem feltétlenül az áll, amit az egyházak kereszténységen értenek. Egy további tapasztalat pedig, amely a pártokhoz való differenciált viszonyra késztette, készteti az egyházakat, a tagjaik különböző, esetenként rendkívül különböző politikai szimpátiájának ténye.

---

kérdést más kelet-közép-európai politikusgenerációira nézve, de elsősorban kelet-német országi tapasztalatok hátterében Klaus von Beyme elemezte számos publikációjában. (Vö. például Beyme 1997)

A pártpolitikai dimenzió szempontjából egy további megfontolás is figyelmbe veendő, ez pedig az antagonisztikus és agonisztikus (Mouffe) politikai felfogás közötti különbség és ennek érvényesülése. Antagonisztikusnak nevezi Chantal Mouffe azt a politikát, amely az ellenfelet meg akarja osztani az apublikus érdekképviselet és érdekérvényesítés lehetőségétől. Agonisztikusnak pedig azt a politikát, amelyben a szemben álló felek úgy politizálnak, hogy közös és folyamatos jelenlétüket a diszkurzív térben fontosnak, a politika „dogmájának" tekintik. Az érett demokrácia jellemzője az agonisztikus politikai kultúra, az éretlené az antagonisztikus, a politikai ellenfelet virtuálisan vagy szélsőséges esetben valóságosan megsemmisítő, de mindenképpen diszkreditáló politizálás. A vallás alapvető funkciói közé tartozik a mi és az ők közötti határvonal meghúzása. Nem mindegy azonban, hogy a térség egyházai, melyeknek a politikai súlya sokkal nagyobb, mint a többi vallási közösségé, milyen mértékben azonosulnak, és milyen mértékben kritikusak a pártpolitikai határhúzásokkal. Különösen a katolikus egyházra vonatkozóan releváns ez a kérdésfelvetés, amely természeténél fogva nemzetközi, miközben helyi egyházi szervezeteivel szorosan kötődik az adott állam és társadalom közegéhez.

A pártpolitika és a választási küzdelmek révén kialakuló különböző kormányösszetételek eltolódása megfigyelhető a régió számos országában. Az 1990-es fordulatot követően alakult pártok közül számos már nem képes bejutni a parlamentbe, ahol korrában nem létezett új pártok viszont eredményesen szerepelnek. (Saarts, 2011, Lewis 2000) A nagy egyházak és a politikai pártok közötti viszony vonatkozásában külön figyelmet érdemelhet a keresztény pártok érvényesülésének története az elmúlt 25 esztendő során. (Grzymala és Busse 2013, Nagy és Szilágyi 2012) Magyarország, Lengyelország és Románia esetében egyaránt azt láthatjuk, hogy a kifejezetten kereszténydemokrata pártok elvszítették azt a szerepet és súlyt, amellyel a kilencvenes években még rendelkeztek. Ugyanakkor az is megfigyelhető ezzel párhuzamosan, hogy a kereszténység politikai eszmerendszere és az erre hivatkozó retorika áthat olyan

jobboldali pártokat, melyek 2000-et követően megerősödtek, parlamentbe és kormánykoalícióba kerültek.

Civil társadalom

A társadalom publikus szférájának harmadik területe a civil társadalom. Ennek jelenléte az európai új demokráciák régiójában még nagyobb újdonságnak számít a rendszerváltást követően, mint a többpártrendszer. A civil társadalom a nyugati demokráciákban is a II. világháborút követően alakult ki és erősödött meg jelentősen, függetlenül attól, hogy Európában és az Egyesült Államokban mennyire más ennek a természete és szerkezete, különös tekintettel a vallási közösségek és a civil társadalom vonatkozásában. Ám ha eltekintünk ettől a kontinentális differenciától, a civil társadalom a kelet-közép-európai régió országaiban a totális diktatúra idején teljes lehetetlenség volt, sőt a totális diktatúra egyik legfontosabb társadalmi mobilizációs célkitűzése volt a pártrendszertől független társadalmi intézmények megsemmisítése vagy a párt alá rendelése. (Hankiss, 1986)

Bizonyos mértékű civil társadalom megjelent a régióban, amit második nyilvánosságnak neveznek a társadalomtörténészek. Ezek megjelenése a totális diktatúra engedményének tekinthető, amely a hetvenes–nyolcvanas évektől kezdődően már nem járt el olyan egyértelmű rendőri szigorral a független kezdeményezésekkel szemben – legalábbis ami Magyarországot vagy Lengyelországot illeti. A régió más országaiban e tekintetben jelentős eltéréseket figyelhetünk meg. Az enyhülő diktatúra idején szerveződött második nyilvánosság jelentős részét képezte a vallási mozgalmak színes köre, melyek egyrészt nemzeti vagy nemzetközi lelkiségi mozgalmak, másrészt

egyházközségekhez és parókiákhoz kötődő csoportszerveződések formájában voltak jelen.[53]

A rendszerváltást közvetlenül követő időszakban a régió társadalmai elsősorban a civil társadalom hiányával voltak jellemezhetők. Konkrétan a nem állami szervezetek száma alacsony volt, szerveződésük és működésük számára nem állt rendelkezésre egyesületi törvény, költségvetési lehetőségeik nem voltak, a működésükhöz szükséges anyagiak megteremtésére nem rendelkezhettek még kultúrával és technikákkal sem.

Az elnyomás és az államhatalmi kontroll alól felszabadult társadalom hajszálér rendszerében a civil társadalomra jellemző csoportosulások és aktivitások megelőzték az új pártok kialakulását, azok egyik legfőbb bázisának számítottak. A rendszerváltást megelőző második nyilvánosság vallási közösségeiből számos tag a pártpolitikába került. A mozgalmak és egyéb csoportok részben feloldódtak a szabadabban szerveződő egyházközségekben és parókiáliákban. Másrészt elveszítették azt a keretet, mely identitásukat részben biztosította: az ellenállás ethoszát.

A civil társadalmi szféra törvényi szabályozása, a működésükhöz szükséges anyagiak pályázati előteremtésének lehetősége nemzeti és nemzetközi forrásokból jelentősen megnövelte és kiszélesítette a közéletnek ezt a rétegét. Ugyanakkor megfigyelhető, hogy a számos szabadidős egyesület és alapítvány mellett nagymértékben megszaporodtak a speciális projektekre létrehozott civil szervezetek s még inkább a pártok által fenntartott szervezetek, melyek jogi szempontból ugyan civilek, ugyanakkor tevékenységük pártpolitikai céloknak és programoknak van alárendelve.

A vallási alapú civil társadalmi szervezetek területén ebben a második időszakban megfigyelhető az egyértelmű létszámnövekedés, a pályázati források

---

[53] E témakör Magyarország vonatkozásában gazdagon kutatott. Legyen elég itt Kamarás István munkáira hivatkozni: *Búvópatakok*, valamint a *Kis magyar religiográfia* vonatkozó fejezetei.

kihasználása, kiemelt hangsúllyal a szociális és mentálhigiénés tevékenységre. Ugyanakkor a politikai természetű civil kurázsi kevéssé jellemzi ezeket a közösségeket, sőt a hasonló társadalmi státusú nem-vallási civil szférától való elkülönülés is. A vallási alapú civil társadalomban is jelen vannak olyan szervezetek, melyek az egyházi intémény pasztorális és más érdekeinek megvalósítására jöttek létre, olyanok, melyek kifejezetten vagy akár kizárólag az egyéni lelki épülést szolgálják, s olyanok is, amelyek nemzetközi mozgalmak nemzeti részlegeként széles körű és színes tevékenységet folytatnak.

Bizonyos értelemben atipikus a kelet-közép-európai civil társadalom önértelmezéséhez viszonyítva Alexis de Tocqueville klasszikus felfogása, melyet akár kontrasztként, akár perspektívaként is felfoghatunk. (Vö. Tocqueville 1983 és 1987) Az amerikai demokráciáról írt nagyszabású művében a civil társadalom jelentőségét elsősorban nem abban jelölte meg, hogy az egyén és a hatalom közötti társadalmi teret kitölti, vagy abban, hogy korlátozza az állam totális szándékait, hanem abban, hogy mértéket szab az egyén mértéktelen egoizmusának.[54] Ezt a felfogást a „jó értelemben vett egoizmusról szóló tanításnak" nevezte. Véleménye szerint az egyén, a polgár önmagától nem lesz sem képes, sem hajlandó korlátozni önérdekét, és nem lesz képes individuális alapon ellenállni a társadalmat irányító piacgazdasági elveknek és gyakorlatoknak. Ezért – mintegy alulról – szüksége van civil társadalomra, szövetségekre és kapcsolódásokra. Annak érdekében, hogy sikerüljön megtörni a centralizmus és az atomizmus, illetve az individualizmus és despotizmus kényszerű körforgását, lelket kell lehelni a szubszidiárisan szervezett civil társadalomba, amely közvetít az állam és az individuum között. Tocqueville ezt a meggyőződését a puritánok és a hugenották példájával próbálta igazolni. A példák bemutatják egyben azt a kapcsolatot és összefüggést, ami a civil

[54] Pusztán feltételezésként említem meg, hogy a kelet-közép-európai tapasztalatokra építő társadalomelemzők a civil társadalom tematikáját az állam felől közelítik meg, minthogy a totális állam korlátozásának szükségességéből indulnak ki, míg a hosszabb polgári fejlődést maga mögött tudó, modernizáltabb országok kutatói az individualizmusból kiindulva érvelnek.

társadalom és a vallás között van, hiszen mindkét példa alanya vallási közösség. A vallás szerepe a civil társadalom megteremtése, illetve revitalizálása szempontjából abban áll, hogy immateriális eszményeket állítanak, az emberi tökélesedés programját képviselik. Számára a társadalom és a civil társadalom is közös hitre alapul, de legalábbis közös hit nélkül nem állhat fenn. Ez a közös hit nem csupán az Istenbe vetett hitet jelenti, hanem a felebaráttal szembeni kötelezettségeket is. Az érdekorientált számítást Tocqueville nem tartotta elég alapnak arra, hogy a társadalom képes legyen működni, és ne essék áldozatául sem a korlátlan individualizmusnak, sem a kormányok korlátlan hatalomvágyának. A vallás garantálja, hogy a társadalom létrehozásával és egyesítésével ne járjon együtt a demokrácia feladása. Ugyanis a vallás nem állhat semmilyen hatalom mögött, s nem lehet annak birtokában. Az a szabadság, amely Amerikát jellemzi, csak annak alapján létezhet, hogy a vallásos hitre alapozott benne a jó erkölcsökre vonatkozó kötelezettség. (Vö. Tocqueville 1987)

Tocqueville felvetése – amelyre Eötvös József megfontolásai is rárímelnek – ráirányítja a figyelmet arra, hogy a demokratikus politikai struktúrák által szabályozott társadalomban a civil társadalmi dimenzió elsősorban már nem a diktatúrával szembeni szabad közélet tereinek megnyitását és fenntartását jeleni, hanem az egyéni érdekeket túllépni segítő szolidáris közeget. Amíg a vallások, egyházak a demokráciahiányos kultúrában a civil társadalom támogatásával, illetve megjelenítésével a diktatúra ellenzékét jelenthették, addig a demokációban az egoizmus ellenzékeként jelenhetnek meg. A diktatúrában a demokráciáért, a demokráciában a szolidaritásért szállhatnak síkra.

Valláspolitikai tipológia

A vallás és a politika közötti viszonyrendszer tipologizálására J. N. Demerath III. négyféle modellt dolgozott ki a világ 15 országa valláspolitikai viszonyainak elemzése alapján. (Demerath 2001, 193–201) Voltaképpen két változó kombinációiról van szó ebben a tipológiában. Az egyik oldalon áll az a kérdés,

hogy a vallás legitim szerepet játszik-e a nemzeti választási politikában. A másik oldalon pedig az, hogy a vallásnak van-e törvényben biztosított beágyazott helye az államban és a kormányzatban. E két kérdés kombinációi a következők lehetnek: vallásos állam vallási politikával; szekuláris állam szekuláris politikával; vallási állam szekuláris politikával és végül szekuláris állam vallási politikával.

A »vallásos állam vallási politikával« modell Európában a történelmi múltban lelhető fel elsősorban. Így lehet jellemezni a középkort, amelyben nem csupán a trón és az oltár szoros szövetsége volt a jellemző, hanem egyben a két kard elmélet alapján az állami (császári) kardnak is Isten törvényei szerint kell vívnia a szekuláris viszonyok megoldásáért vívott küzdemeket. A vallásos állam legfőbb ismérve egy bizonyos vallás előírása és a vele kapcsolatos társadalmi nézetkülönbségek állami eszközökkel való megoldása. Erre a variációra a legtalálóbb kortárs állam Észak-Írország, de ide sorolható – pusztán további példákat említve és semmiképpen nem törekedve teljes felsorolásra – Izrael is vagy a volt Szovjetunió fennhatósága alá tartozó Afganisztán.

A »vallásos állam vallási politikával« modell diametrálisan szemben áll a »szekuláris állam szekuláris politikával« modellel. Az előbbivel szemben ez a formáció elsősorban Európában található meg, és sokan általánoságban is az európai felvilágosodás eredményeként tartják számon, sőt tartják a modern állam ideális változatának. Ebbe a kategóriába sorolható Európában Németország és még inkább Franciaország. Az állam strukturálisan és ideológiai szempontból is független a vallástól, illetve a vallási közösségektől. Politikáját tekintve pedig nem illetékes a vallási kérdések területén. A skandináv országok és Anglia is ebbe a kategóriába tartozik funkcionális szempontból, még ha szimbolikus értelemben az előbbiek luteránusok, az utóbbi pedig anglikán. Ebbe a sorba tartozik Atatürk Törökországa és Kína is.

Mindkét egymással szemben álló modell bizonyos értelemben steril. Bármennyire is besorolhatók mindkettő alá országok, a vallás és a politika kortárs társadalmi jelenléte különösen a 2001-et követő évtizedben annyira összetetté és erőteljessé vált, hogy e két modell egyre életidegenebbnek tetszik. Az alájuk sorolt országok mindegyikében az új valláspolitikai kihívások magának az egyik vagy másik modellnek a fenntarthatóságáig menően feszítik a formális kereteket. Ugyanakkor az sem hagyható figyelmen kívül, hogy nem csupán a vallásos állam vallási politikája, hanem a szekuláris állam szekuláris politikája is leginkább ki van téve annak a kísértésnek, hogy konfliktusesetekben erőszakos megoldásokhoz nyúl.

A harmadik modell a »vallásos állam szekuláris politikával«. Ennek elsődleges jellemzője az állam vallásosságának szimbolikus és nem funkcionális felfogása. Ide tartozott Svédország is az ezredfordulóig. Ekkortól kezdve azonban a svéd állam olyan törvényeket és rendelkezéseket hozott, melyek a svéd luteránusságot pusztán szimbolikus pozícióba helyezte. Ide tartoznak Latin-Amerika azon országai is, melyek korábban teokratikus katolikus országok voltak, mára azonban ez az állampolitikai dimenzió szimbolikussá vált.

Végül a negyedik modell a »szekuláris állam vallási politikával«, melynek európai megvalósulásának elsődleges példája Lengyelország. Itt az állam és az egyház egymástól szétválasztva működik, ugyanakkor a lengyel politika elsődleges faktora a vallás, illetve a katolikus egyház. A katolikus egyház politikai befolyása jelentős, jelentősebb, mint a parlamenté, melyet adott esetben az egyházi tanítással megegyező, de az európai demokratikus normákkal, illetve szabadságjogokkal ütköző döntésekre is kényszerítheti.

Ha ezeket a kritériumokat vesszük figyelembe, akkor Kelet-Közép-Európa országait voltaképpen csak két kategóriába sorolhatjuk be. Az elsőbe és a negyedikbe. A szekuláris állam a régió összes országára jellemző. A különbség inkább abból adódik, hogy az adott ország politikájában milyen szerepet

játszanak a meghatározó egyház és az általa képviselt hívek különböző közösségei. Azokban az országokban, melyekben a vallásosság magas fokú és a vallási megoszlás homogén, ott a 4-es modellel találkozhatunk, ahol pedig a vallásosság alacsonyabb fokú és a felekezeti megoszlás plurális, ott az első modellel. A régió országainak két csoportját egy-egy példával jelképezem. Észtországot a »szekuláris állam szekuláris politika« modelljének, míg Romániát a »szekuláris állam vallásos politika« modell képviselőjeként. Az első csoportba illeszthető még Litvánia, Lettország, Csehország, Magyarország, Szlovénia, Bulgária, Szerbia. A másodikba pedig Lengyelország, melyet Demerath is példaként említ, valamint Szlovákia, Horvátország.

Észtország

Észtország valláspolitikai példája a »szekuláris állam szekuláris politika« modelljét reprezentálja, miközben érzékelhető, hogy a politikai érdekérvényesítés és a vallási közösségek érdekei aktív összhangban, illetve feszültségben vannak.

Észtországot a népszámlálási és a valláskutatási adatok egyaránt Európa legkevésbé vallásos államai között tartják számon, még pontosabban az egyházias vallásosság aránya rendkívül alacsony szintű, ha a heti rendszeres templomba járást tekintjük a meghatározó változónak. A 2000-es népszámlási adatok szerint a lakosságnak egyharmada tartozik valamely felekezethez. Észtország alkotmánya 1992-ben mondta ki az állam és az egyház szétválasztását (40. paragrafus) és azt, hogy miközben az állam garantálja a vallás szabad gyakorlását, az országnak nincsen államegyháza. 1993-ban a neoliberális kormány törvényt hozott az egyházakról és felekezetekről, amelyben ezeket törvényes entitásoknak ismerte el. A törvényt 2002-ben módosították. Minden vallási szervezet a törvény alapján regisztrált, s ez alapján rendelkezik jogokkal, privilégiumokkal és kötelezettségekkel. A regisztrációhoz 12 teljes jogú tagra van szükség. A regisztrált közösségek rendelkeznek adókedvezményekkel, 15 fős igény esetén állami iskolákban hitoktatást tarthatnak. A 2001-es családtörvény

pedig biztosítja, hogy a lelkészeik által tartott esküvő állami anyakönyvezés szempontjából is érvényesnek tekintett. Az alkotmányos szétválasztás mellett az észt kormány különböző területeken szerződésekkel garantált módon együttműködik az egyházakkal, melyek képviselete Észtországban az egyházak észt tanácsa. Ezt a tanácsot 1989-ben alapították, s legfontosabb tagegyházai az evangélikus – Észtország hagyományos egyháza a reformáció óta –, az ortodox, a katolikus és a baptista egyház. Az első ilyen együttműködési szerződést a kormány és az egyházak tanácsa 2002-ben írta alá.

Észtországi sajátosságnak is tekinthető a neopogány vallási közösségek erőteljes jelenléte, melyek a hagyományos felekezetek mintájára 1995 óta szintén szövetséget alkotnak, Észt Taara és Ősi Vallások Háza néven. Az öt vallási szervezetet tömörítő szövetség közös nevezője a természet iránti tisztelet és a természet megóvásáért vívott küzdelem. Ennek mentén szorosan együttműködött a 2007 és 2011 közötti Zöld párti kormánnyal. Az együttműködés jogi formája az a megállapodás volt, amelyben az észt természeti és épített környezet megóvására fejlesztési tervet sikerült a kormánnyal kidolgoztatni és a parlamenttel elfogadtatni. Ebben a tervben a 100 évnél hosszabb észtországi történelemmel rendelkező felekezetek épületeinek állagmegóvása párosul a természetvédelem ügyével, a szent helyek védelmével. A terv mindkét eleme a lakosság támogatását élvezi vallásosságtól és egyháziasságtól függetlenül is. A terv elfogadása mellett is a neopogány „Házak" folyamatosan tiltakoznak a természetvédelmi területeken végzett gazdasági tevékenységek ellen, és szigorúbb törvényi védelmet követelnek.[55]

Az észt példa tehát egyrészt azt mutatja, hogy valláspolitikai szempontból Észtországban a rendszerváltás első szakasza az új alkotmánnyal, amely a lelkiismereti és vallásszabadságot garantálja, valamint az egyházak jogállását

---

[55] Vö. Ringo Ringvee, "Religious involvement in public sphere in a secular state – institutions, interests, and attitudes", in Anne-Laure Zwilling (ed.) *Proceedings of the EUREL Conference Religion and territory, 25–26 Oct. 2012*, Manchester (United Kingdom), Eurel, 2013.

rendező törvénnyel lezárult. Majd az új demokrácia viszonyai között további törvények szabályozzák az állam és az egyházak együttműködését, melyet példáz a 2002-es, az állam és a két egyházszövetség által aláírt megállapodás, illetve a szent helyek és épületek védelmét szolgáló programmal kapcsolatos együttműködés.

Románia

A kelet-közép-európai országokban – ha a volt szovjet tagköztársaságokat nem számítjuk – nem találni olyan országot, amelyben az állam és az egyház ne lenne az alkotmányban szabályozottan szétválasztva. A Demerath III. féle tipológia második kategóriájára nem hozható példa ebben a régióban. A törvények betűje szerint a diktatúra időszakában is jelen volt ez a szétválasztás, de a totális diktatúra az egyházakat gyakorta sikerrel törekedett irányítani, a vallási–egyházi konfliktusokat állami eszközökkel szítani, illetve kezelni. A rendszerváltást követően az új alkotmányok és törvények a szétválasztást újra rögzítették, és felszámolták azokat az állami alakulatokat és szervezeteket, amelyek kifejezetten a vallás és egyházi élet állami ellenőrzésére szolgáltak. Az ortodox többségű államokban is létezik a szétválasztás, ám az ortodox egyháznak olyan tekintélyt és jogokat biztosítanak a törvények, amelyek gyakorlatilag államvallási jellegű státusba helyezik és abban tartják a nemzeti ortodox egyházat. E jogi és társadalmi helyzet a kiinduló modellek negyedik esetének felel meg: »szekuláris állam vallási politika«. Ennek az állam és egyház összefonódásnak az ortodox történelemben évszázados hagyományai vannak, emiatt akár természetesnek is tekinthető, hogy a diktatúrát követően a regenerálódó társadalom alkotmányos, illetve törvényi szinten is támaszkodott erre a súlyos történelmi hagyományra.

Románia lakosságának több mint 80%-a az ortodox egyház tagja (86,4%). A nem ortodox lakosság elsősorban a római (4,7%) és görög katolikus (0,9%) egyházhoz

vagy a református egyházhoz (3,2%) tartozik.[56] (Zárójelben a 2011-es népszámlási adatok.) A román alkotmány 1991. november 21-én garantálta a vallásszabadságot és az egyházak államtól való függetlenségét. A 2006-ban hozott 489-es törvény ismét garantálta a vallásszabadságot, és 9. paragrafusában kimondta a vallási közösségek közötti egyenlőséget.

Az ortodox vallás, illetve egyház privilégiumának állami biztosítására azonban számos példa hozható, közülük az egyik legismertebb az állami iskolákban kihelyezett ikonokkal kapcsolatos konfliktus és annak kezelése.[57] A Diszkrimináció-ellenes Nemzeti Tanács (NCCD) 2006-ban határozatot hozott, felszólítván az Oktatási és Kutatási Minisztériumot, hogy rendelkezzék az ikonok eltávolításáról az állami iskolákban. A rendelkezés országos vitát és felháborodást keltett, melynek során elsősorban az ortodox egyház, de vele politikai szövetségben más történelmi egyházak, civil szervezetek és értelmiségiek a határozat ellen foglaltak állást. A minisztérium felfüggesztette a végrehajtást, és a parlamenthez fordult, a vita eldöntését kérve. Az ügy a strassburgi bíróság elé is került. A több mint két esztendőn át tartó jogi vitának a végére a romániai Legfelsőbb Bíróság tett pontot 2008. június 11-i határozatával (2393/2008), amelyben kimondta, hogy nem jogellenes Romániában, hogy az iskolákban vallási szimbólumokat helyezzenek ki. Figyelemreméltó, hogy a bírósági határozat érvelésében arra hivatkozik, miszerint az államnak semlegesnek kell lennie a vallási kérdések szabályozásában. (Horváth és Bakó 2009, 189–206)

Ebben a romániai példában megmutatkozik, hogy a közel homogén vallású társadalomban az állam és az egyház alkotmányos szétválasztása mellett a társadalom és a vallás szorosan összefonódik, és a radikális laicité felfogás

---

[56] A népszámlálási kérdőív sajnos nagy történelmű és néhány évtizede megjelent egyházakat és vallási közösségeket egyaránt az „egyéb" kategóriába sorolt, így ezekről nem rendelkezünk adatokkal.

[57] Hasonló konfliktus nyugat-európai országokban is lezajlott úgy, mint Olaszországban, Angliában vagy Németországban.

alapján indított kísérlet arra, hogy állami eszközökkel akadályozzák meg a vallási szimbólumok jelenlétét a társadalomban, a bíróságon elbukik.

Összefoglalás

A közélet kölcsönös tudomásulvétele

A közvallással kapcsolatban mondottak összefoglalásaként elsődlegesen szükségesnek tartom leszögezni, hogy a közszférát mint a társadalmi nyilvánosság területét tudomásul kell venni. Ez az imperatívusz elsősorban a közszereplőkre vonatkozik. A társadalom nem-vallási területének szekuláris mivolta nemcsak a hagyományos értelemben vett vallásival szembeni függetlenséget jelenti, hanem minden más vallási jellegű vagy egyáltalán nem vallási ideológiától való mentességet is. Miközben a politikai érdekérvényesítés magától értetődő küzdelmei zajlanak a demokrácia adta keretek között, a közszereplőknek tudatosítaniuk kell, hogy érvelésük elsődleges mércéje nem a politikai sikerekben mérhető, hanem a társadalom előtt álló feladatok megoldásának konkrétumaiban. A szekularizmus ideológiájának kísértéseivel szemben a szekularitás varázstalanított társadalmának tudomásulvétele nemcsak a civil közszereplők számára követelmény, hanem a vallási közszereplők számára is. Miközben a vallások, vallási intézmények saját hitelveikből fakadóan a szekuláris világ valóságára úgy tekintenek, mint misszós terepre, az adott társadalomban megvalósítható kiegyensúlyozott együttműködés tőlük is megköveteli a társadalom szekuláris jellegének és működési logikájának ismeretét és elfogadását. Mindez egyáltalán nem jelenti sem az adott ország történelmi hagyományainak semmibevételét, sem a kortárs társadalom tagjainak vallási, illetve felekezeti megoszlásának figyelmen kívül hagyását. Pusztán annyit, hogy az alkotmányos demokráciában, az egyházak és az állam szétválasztása következtében a vallási alapú közéleti fellépésnek a szekuláris társadalom törvényei keretében van lehetősége. A szekularitás nem jelent értékmentességet és értékellenességet sem. Hiszen a demokrácia csak bizonyos

alapvető értékekre építve képes fennmaradni, melyhez elsősorban az emberi jogok tiszteletben tartása tartozik, és azok az alapelvek, melyek mentén a demokratikus diskurzus zavartalanul folyhat. Ebben a diskurzusban vesznek részt a vallási közösségek képviselői is, miközben az általuk képviselt vallási intézmények érdekeiért síkra szállnak, s ezen túlmenően a társadalom előtt álló feladatokkal kapcsolatban kifejtik álláspontjukat.

Elemzési stratégiaváltás

A kelet-közép-európai régió társadalmait a kommunista diktatúra sorsközösségbe vonta, s ennek elmúlását követően lehetőséget kaptak a demokratikus viszonyok strukturális kiépítésére és kulturális megvalósítására. A demokrácia alapelemeinek felépítése a rendszerváltást követő néhány esztendő során többé-kevésbé sikeresen lezárult a régió összes országában. A demokrácia keretei közötti társadalomszervezés azonban számos nehézséggel küzd a mai napig. A közélet képviselőinek és a társadalmi változások elemzőinek egyaránt fontos tudomásul venniük, hogy a létező demokráciákban immár az átmenet második hulláma zajlik. Nem a diktatúra elutasítása és nem a demokrácia alapjainak kiépítése jelenti a legfontosabb kihívást a régió társadalmai számára, hanem a demokrácia viszonyai közötti politizálás a közjó előmozdítása érdekében. E második hullám tudomásulvétele szakszerű elemzéseket igényel, ám ezt megelőzően elsősorban bizonyos elméleti alapállás revideálását. Ehhez hozzátartozik a strukturális és minőségi demokrácia közötti különbségtétel, valamint e kettő alapelemeit figyelembe vevő elemzések elvégzése. A diktatúra logikája és az ezt elemezni megfelelően alkalmas elméletek köre más, mint az átmenet első szakaszára vonatkozók, s ugyanígy ettől is eltér az átmenet második hullámát adekvátan értelmezi képes elméletek köre.

Új generáció új perspektívákkal

A közvallás vonatkozásában is igaz, hogy immár felnövekszik az a nemzedék, amely nem csupán a diktatúrával, hanem a rendszerváltással kapcsolatos

alapvető ismereteit is közvetetten szerezhette meg. A személyes tapasztalatok sem nem gazdagítják, sem nem teszik elfogulttá ezt az új nemzedéket, amikor a kortárs társadalmi feladatok megoldásához lát hozzá, ennek érdekében elemzéseket végez, és értelmezési kereteket állít fel. Tárgyalási perspektívájában ez a generáció a régióra inkább a most jellemző gazdasági mutatók alapján tekint, s nem a diktatúra során kialakult sorsközösség emléke alapján. Különösen a közvallási dimenzióval kapcsolatban egyértelmű, hogy a vallásellenesség, a vallási intézmények háttérbe szorítottsága és kiszolgáltatottsága az új generáció számára már nem szerepel értelmezési feladatként. Perspektívájában egész Európa és a világ többi kontinense jelentik az összehasonlítás lehetőségeinek körét. Ennek a nemzedéknek Kelet-Közép-Európa már nem magától értődő adottság, hanem kérdés, esetleg kutatási eredmény.

TÁRSADALMI DRÁMA

A szekularizációs tézisből kiinduló és azt a vallás társadalmi jelenlétének átfogóbb vizsgálata felé szélesítő közvallás elmélet a kelet-közép-európai régió vallási dimenziójából elsősorban a személyes vallásosság alakulására, valamint a vallásnak mint társadalmi diskurzusnak a jelenlétére engednek rálátást. A régió kortárs jellegzetességei közül azonban a leglényegesebb közös jellegzetességnek maga az átmenet tűnik. Nem szorul különösebb igazolásra, hogy ezekben a társadalmakban a folyamatok megértésének egyik elsődleges eleme a fordulat, a váltás. A közvallásról szólva már részletesen tárgyalhattuk a váltást követő kortárstörténeti íveket és az ezekben megmutatkozó első és második hullám közötti különbséget. Láthattuk, hogy a vallás a maga különböző dimenzióival hogyan járult hozzá ehhez a folyamathoz, és azt is, hogy milyennek mutatkozott a fordulatot követő időszakban. A régió társadalmainak általános tapasztalata az átmenetiség, s ahhoz, hogy ezt az átmenetiséget mélyebben megérthessük, olyan elméleti keretre van szükségünk, amely kifejezetten az átmenetre koncentrál. Bár a szekularizációs tézis, illetve a közvallás elmélete számos lényeges elemzési és értelmezési kísérletet tesz lehetővé a vizsgált régiónkban, ugyanakkor egyik sem rendelkezik azzal a specialitással, ami miatt a kelet-közép-európai régió sajátosságaira kifejezetten rá tudna világítani. Itt ugyanis nem az a fokozatosság és szervesnek mondható társadalomfejlődés a jellemző, amely Amerikában vagy Nyugat-Európában megfigyelhető, dacára a II. világháború általi „bevágásnak". Ha régiónk jelenét, kivált annak más régióktól eltérő sajátosságaiban meg akarjuk ragadni, akkor a magán- és közvallás értelmezésének általános elméleteit és kereteit ki kell egészítenünk régióspecifikus megközelítésekkel.

Három ilyen elmélet tűnik relevánsnak számomra, melyek bizonyos mértékben időben követik a fordulatot és az utána következő társadalomtörténeti szakaszok központi jegyeit. A társadalmi dráma révén az átmenet intenzív, társadalomerjesztő szakszát világíthatjuk meg. A diktatúrát leváltó és az új, demokratikus és piacgazdasági célokkal kacérkodó korszak számára az önálló

nemzeti identitás megalapozása, illetve újraalapozása, valamint a strukturálisan megalapozott demokráciában a hatalom elosztása és a társadalmi diskurzus kezelése jelenti a két legjelentősebb társadalmi kihívást. A nemzetállami demokráciák identitásának megalapozását eredményesen elemezhetjük a „civil vallás" elmélete révén, melyet Robert Bellah dolgozott ki, a hatalomelosztással kapcsolatos diskurzus viszonyait pedig az „üres jelölő" elméletével, melynek felvetése és kidolgozása Ernesto Laclau és Chantal Mouffe nevéhez kapcsolódik.

Ebben a fejezetben az imént említettek értelmében először magára az átmenet pezsgésére koncentrálunk. Tisztázandó, hogy valójában mit érthetünk átmeneten, hogy a váltásra, rendszerváltásra való hivatkozások milyen mértékben indokoltak, valamint hogy a fordulatra, transzformálódásra alapozó értelmezés mire terjedhet ki, illetve hol vannak a határai. Ehhez Victor Turner társadalmi dráma elmélete kínálkozik.

A társadalomtudományoknak a szociológián túl egy másik jelentős elméleti és kutatási folyama a néprajz, amelyben megfigyelhetjük az inkább leíró, inventarizáló és az inkább elméletalkotó, a jelenségek társadalmi szerepére és ezáltal a társadalom mint olyan megértésére igyekvő irányzatot. Utóbbit az angolszász hagyomány inkább antropológiának nevezi, s hogy megkülönböztesse a filozófiai és a biológiai antropológiától, a kulturális jelzővel látja el. Ez a megközelítés lényegében Durkheimra[58] megy vissza, ha nem is kizárólagosan, de elsősorban az ő elméletére támaszkodik, és azt fejleszti, tágítja tovább. (Vö. Lang 1998, 69)

A szociológiai és a kulturális antropológiai megközelítés kutatási háttere között is rábukkanhatunk egy jelentős különbségre, melyre az elméletek bemutatásánál és még inkább az alkalmazásánál feltétlenül reflektálni kell. Ez pedig az eredeti

[58] Durkheim szociológiáját, de még vallásszociológiájának genealógiáját és fejlődéstörténetét sem áll módomban itt részletesen elemezni. Ezzel kapcsolatban értékes történeti és elméleti összefüggéseket tárt fel Némedi Dénes Durkheimról írt könyvének 7. fejezete a vonatkozó nemzetközi szakirodalom gondos összefoglalásával. (Némedi 1996, 72)

elmélet megalkotása mögötti kulturális, társadalmi kontextus. A szociológiai elméletalkotásban a nyugat-európai és észak-amerikai kontextusok dominálnak. Weber és Marx németországi jelenségek vizsgálata alaján alkották meg az egész tudományágat máig meghatározó alapvető elméleteiket. Ez részben Durkheimra is igaz, de nála már megfigyelhetjük azt, amiben az etnográfiai és kulturális antropológiai elméletek alapkutatási tere jelentősen eltér a szociológiaiétól, vagyis hogy az európai kontextustól egészen eltérő kulturális régió elemzésére építette elméletét, amelyet természetesen igyekezett olyan egyetemessé tenni, hogy az bármely társadalomra érvényesíthető legyen. Durkheim az ausztráliai őslakosokról szóló művek alapján koncentrált a vallási kérdésekre, jóllehet ő sem találkozott soha archaikus társadalmakkal, amint Max Müller sem tartotta szükségesnek, hogy a hinduizmus kutatása érdekében akár egyszer is betegye lábát India földjére, illetve számos más rendszeralkotó etnográfus is a kereszténység által meghatározott kultúrköréből kilépve, egészen más közeget kutatva dolgozott. (Csak néhány utazó terepkutató példáját említve: Bronisław Malinowski: Tobriand-szigetek; Claude Lévi-Strauss: az Amazonasz mentén; Eward E. Evans Pritchard: Szudán, Etiópia, Kenya; Victor Turner: Zambia vagy a nemzetközi hírű magyar Róheim Géza: Új-Guinea stb.)

Victor Turner társadalmi dráma modelljét viszonylag ritkán alkalmazták az elmúlt huszonöt esztendő kelet-közép-európai folyamatainak elemzésére.[59] Ha ez meg is történt, a kutatók általában egy-egy országot vettek górcső alá, s valamilyen mértékű utalásokat tettek arra, hogy az adott országra vonatkozó kijelentéseik – mutatis mutandis – érvényesek a régió más országaira is. Miközben aligha vitathatók az ilyen kijelentések, mégis kissé vagy alkalom adtán vétkesen homogenizálják a régiót, amelynek egyik legfontosabb jellegzetessége a sokféleség.

[59] A fejezet végén bemutatok néhány ilyen sikeres kísérletet.

Ebben a fejezetben először bemutatom a társadalmi dráma eredeti fogalmát, majd annak recepcióját, a hozzá kapcsolódó kutatástörténetet, végül mindezek megalapozzák és előkészítik azt a kísérletet, hogy teszteljük a modell kelet-közép-európai kulturális régióra való alkalmazhatóságát. Amint a szekularizációs tézis esetében, úgy itt is szükségesnek tartom, hogy a turneri elméletet ne csupán a regionális vallási változás vonatkozásában aknázzam ki. Mindenekelőtt azért sem, mert meggyőződésem szerint magában az alkalmazásban is mindig szükséges megőrizni azt a tágasságot, amely különböző további értelmezések felé nyitott vagy nyitható. Másrészt pedig Turner esetében azért is fontos lehet elméletét az itt elsősdlegesen tárgyalt vonatkozásokon túlmenően is bemutatni, mert ennek egyelőre magyar nyelven híján vagyunk. Turner gondolkodása, annak mélysége és szabad asszociációi közvetett lehetőségeket kínálnak, túl a vallás fordulatban betöltött szerepén és túl a fordulat vallási dimenzión keresztüli értelmezhetőségén.

A társadalmi dráma elmélete

Az ndembu törzsi struktúra

Az ndembu[60] társadalmat folyamatos feszültség jellemezte, amelynek forrása Turner szerint a matrilineáris eredet *(matrilineal descent)* és a virilokális székhely *(virilocality)* közti ellentét. A két szervezési elv, melyek közül az előbb említett dominál, egymást ellensúlyozza, illetve semlegesíti. Egy-egy falu magját az egymással matrilineárisan rokon férfiak alkotják. Lánytestvéreiknek a mindenkori férjük falujában kell élniük. A férfiaknak az volt az érdekük, hogy lánytestvérük férjét saját falujukba hozzák, a saját fiaikat pedig ne engedjék más faluba költözni a feleségükhöz. Ez szemben állt a férfiak sógorainak érdekeivel, akik az azonos társadalomszervezési elv alapján a saját falujukra nézve

[60] A magyar nyelvű szakirodalomban az „ndembu" törzs megnevezését az átírás szerint és nem a fonetikus szabályok szerint alkalmazzák. Az ndembu kiejtése 'endembu', ezért a helyes alkalmazás *az* ndembu. Az alábbiakban ezt követjük.

ugyanerre törekedtek. A matrilineáris magcsalád körül így feszültség alakult ki az apák és a sógorok ellentétes érdekei mentén. (Turner 2002, 97)

A konfliktusok strukturálisan felerősödtek, és gyakran válásba torkollottak, sőt falvak felbomlásához is vezettek. A falvakat nem fonja egybe erős szövetség, mert nem rendelődnek alá valamely központi politikai vezetésnek. Turner a *Schism and Continuity in an African Society* c. disszertációjában ezeket a konfliktusokat elemezte statisztikai eszközökkel (a falvak összetétele), mindenekelőtt a konfliktusok konkrét esettanulmányaival. Az individuumok és ezek egymáshoz fűződő viszonya vált ezáltal láthatóvá. Tematizálta a szerepeket és azokat a hétköznapi stratégiákat, melyek által a saját érdekek megvalósulhatnak. (Turner 1975, 3)

A „társadalmi dráma" fogalma

Turner a funkcionalista etnológiai megközelítést alkalmazta. A társadalom számára egyensúly felé mutató folyamategyüttest jelentett. A nyugodt felszín alatt érdekellentétek feszülnek. Victor Turner a rítusban közreműködő ún. akteur-ök érdekegybeeséséből, illetve -ellentétéből eredő feszültségekben felismerte a dráma elemeit. A konfliktusok lefolyása és az ndembuk érintettsége alapján Arisztotelész tragédia-leírására, valamint Shakespeare és Ibsen drámáira asszociált. (Vö. Bräunline 1997)

Az ndembu törzs konfliktív alapmintázatáról szerzett megfigyelései alapján Turner kifejlesztette a „társadalmi dráma" fogalmát, amellyel a törzsi szervezet felszíne mögött meghúzódó faktorok együttesét jelölte. A társadalmi dráma a törzs életében egy világosan elkülöníthető egymásutániságban zajlik, melynek négy szakasza van:

- a norma-szabályozott társadalmi viszonnyal való szakítás az adott társadalmi egység tagjai vagy csoportjai között;
- a szakítás krízise vagy kiterjedése, hacsak a konfliktus nem rendezhető gyorsan;

– rendező és problémamegoldó mechanizmusok beindulása a társadalmi csoport vezető tagjai irányításával;
– a szétzilált társadalmi csoport visszaintegrálódása, a helyrehozhatatlan szakadás tudatosulása vagy a skizma bekövetkezése. (Turner 1975, 91–94)

Victor Turner ezzel a művével, ami egyben a disszertációja is volt, valamint a benne felvázolt elvvel a manchesteri iskola egyik legkreatívabb tagjának bizonyult, aki a struktúrfunkcionalista ortodoxia vérszegény és absztrakt elemzéseivel szemben igen életteli művel jelentkezett. A társadalmi dráma analitikus kategóriája megnyitotta számára az utat az ndembuk társadalmi szervezetének és értékrendszerének mélyebb megértése felé. Turner feltárta az emberi kommunikációban alkalmazott szimbólumok hatalmát. A társadalmi dráma elve tette lehetővé számára, hogy a társadalmat „folyamatként" fogja fel, és azt is, hogy megfigyelje és elemezze a konkrét individuumok és erők eseményirányító hatásait. A társadalmi drámákban pontosan ezek a változást indukáló és végbevivő potenciák válnak láthatóvá, melyek az egyensúlymodell szempontjából nagyon is fontosak.

A társadalmi dráma elvét Turner újra és újra felvette és továbbfejlesztette. Az ndembu törzsben szerzett megfigyeléseit és az ezek alapján felállított fogalmi rendszert az ipari társadalmak világára is alkalmazta. Turner a társadalmi drámában az emberi konfliktusok eredeti, minden időt túlélő formáját látta, egyben a színház eredetét is. (Vö. Turner 1974, 4)

A társadalmi drámák általában a következő „klasszifikatorikus" ellentéteket aktivizálják: pártosodás (ha közvetlen és aktuális érdekek érvényesítéséről van szó, akkor átszelheti a hagyományos kaszt-, osztály- vagy származási tagozódásokat), vallási megújulási mozgalmak, melyekben az egykori törzsi ellenségek egyesülhetnek az idegen, magasabb szintű katonai technikával rendelkező gyarmatosítókkal szemben, nemzetközi szövetségek és koalíciók ideológiailag nem azonos csoportokkal, akik úgy vélik, közös az ellenségük (amely gyakran nemzeti, vallási, társadalmi, ideológiai és gazdasági szempontból

szintén heterogén) és közösek az érdekeik. (Turner 1995, 13–14) Mielőtt részletesebben is bemutatom Turner „társadalmi dráma" elméletét s benne a liminalitás fogalmát, fontos először tágabb összefüggési keretbe helyezni, a rítuselméletébe.

A rítus fogalma

A rítusok vallástudományi vizsgálata összekapcsolódik a vallástudomány kezdeteinek korszakával, amelyet a vallások keletkezésének és eredetének problematikája uralt. A következőkben csak néhány szerzőre, illetve klasszikus rítuselméleti szempontra utalhatunk, s kizárólag abból a célból, hogy valamelyest a vallástudományi kutatástörténetbe ágyazzuk Turner rítusokra vonatkozó munkásságát. (Vö. Bell 1992, Lang 1998 és Hödl 2003) A rítuselmélet kezdetének egyik kiemelkedő gyújtópontja William Robertson Smith totemizmus-elmélete, aki szerint a vallás kezdetén csupán rítusok találhatók, melyek feladata semmi más nem volt, mint előírt cselekvések ismétlésével fenntartani a társadalmat. A totemizmus és vele a rítusok jelentősége nagy hatást gyakorolt olyan jelentős tudósokra, mint Émile Durkheim szociológus, Sigmund Freud pszichológus vagy a nagy nevű Myth and Ritual School, amelyről később még említést teszünk. Durkheimra erősen hatott mestere, Fustel de Coulanges, aki szerint a vallás az ősök tiszteletéből fakad, s legfontosabb szerepe, hogy a társadalmat összetartsa.

Axel Michaels a XX. századi rítuselméleteknek három típusát különbözteti meg. (Michaels 1986) Az első a funkcionalista, amely a pszichológiában és a szociológiában általános, s arra keresi a választ, hogy a társadalmi rendszerben milyen szerepet töltenek be a rituálék, s ezek hogyan alakítják, képezik le és magyarázzák a társadalmi státusokat és folyamatokat. A második csoport az esszencialista vagy szubsztancialista elméletek köre, amelyek a rítusokban nemcsak a külső és megfigyelhető dimenziókat kutatják, hanem az általuk közvetített vallási tartalmakat is. Ez a megközelítés elsősorban a teológia sajátja.

Végül a formalista elméletek a rítusok struktúrájának leírásával foglalkoznak. A legtöbb mai elmélet, mint Turneré is, funkcionalista hangsúlyú, mindazzal a módszertani vagy inkább elméleti megszorítással, miszerint nem csupán tiszta formalitás nem létezik, hanem a funkciók sem ragadhatók meg a cselekvők szándékának és világképének tartalmi megismerése és figyelembevétele nélkül.

Minden vallás rendelkezik a tanításai mellett szent cselekményekkel is, melyeket rítusoknak, liturgiáknak vagy kultikus cselekményeknek nevezünk, s melyek számára a vallástudományban a rituálék fogalma honosodott meg. Sokak véleménye szerint a rítus fogalma – a vallás fogalmához hasonlóan – tulajdonképpen meghatározhatatlan, mindazonáltal az egyik leggyakrabban használt fogalom számos tudományágban: a kulturális antropológiától kezdve a színháztudományon át a szociológiáig. A vallástudományi szempontból releváns rítuskutatást, a kultikus cselekmények rendszerezett megfigyelését és elemzését általában Durkheimra vezetik vissza, bár korábbi munkákban is találni ilyen törekvéseket, például Robertson-Smithnél, aki Durkheimra is hatott. A néprajztudományban a rítuskutatás elsősorban, illetve hagyományosan az adott rituálé lehető legpontosabb leírására törekedett, s ezzel sokáig meg is elégedett. Így óriási etnográfiai adatmennyiség gyűlt össze, melyet a későbbi elméletalkotási folyamatban nélkülözhetetlen alapanyagnak tekintettek.

A rítus és a mítosz elválaszthatatlanságára az angol *Myth and Ritual* iskola irányította rá a figyelmet (S. H. Hooke), kiemelvén, hogy az a mítosz, amelynek nem maradt fenn rítusa, illetve az a rítus, amelynek nem ismerjük a mítoszát, voltaképpen érthetetlen. (Hooke, Deedes és Burrows 1935) A vallástudomány összehasonlító igényének folyamatos megerősödésével és tisztázódásával a rítuskutatásban is arra törekedtek, hogy egy bizonyos kulturális jelenséget formálisan válasszanak szét különböző fázisokra, s ezeket elemezzék behatóbban. Egy lépéssel továbbhaladva kezdtek el érdeklődni az adott rituálék funkciói és a helyi társadalomban vagy tágabb kulturális közegben elfoglalt helye iránt. Ezt a megközelítést találjuk Turnernél s később, kiemelkedően Mary

Douglasnál, aki összefüggéseket fedezett fel a társadalmi valóság differenciálódása, a kozmológiai elképzelések, valamint a testi tapasztalatok és a rituális cselekmények között. (Waardenburg 1986, 132–134)

Rappaport megkülönbözteti a rítus struktúráját a rítus minőségi, illetve alkotóelemeitől (pl. szimbólumok, performatív elemek stb.). Rituális az az önmagában való forma, amely alkotóelemeinek nagy része közös az emberi tevékenység más területeivel, ám azokra nem vezethető vissza teljesen. *(„Thus, ritual is a form sui generis that shares many of its compositional elements with other areas of human activity yet is not reducible to these elements.")* (Rappaport 1999, 24–26)

Spiro minden kultikus cselekményt magába foglaló kulcsfogalomnak a rituálé *(ritual)* kifejezést alkalmazta, míg rítusnak *(rite)* a rituális cselekvés legkisebb egységét. A rítusokból felépülő legkisebb gondolati egység, amely a különböző rítusok elemeit tartalmazza, amelyek ritkán fordulnak elő egyesével, az ő fogalomkészletében a ceremónia *(ceremony)*. A kultusz *(cultus)* jelenti az egy adott valláson belül a rituálék, rítusok és ceremóniák egészét. (Spiro 1970) Függetlenül attól – jegyzi meg Lang –, hogy ezt a szisztematizálást elfogadjuk vagy sem, azt mindenképpen érdemes fenntartani, hogy a rítusok világában fontos megkülönböztetni az egyedi cselekményt és a cselekmények összetett rendszerét. (Lang 1998, 444)

A rítusok meghatározásával kapcsolatban ugyanakkor úgy tűnik, hogy az antropológusok abban az esetben tekintenek valamit rítusnak, ha az megfelel azoknak a különböző kritériumoknak, melyeket ők maguk alkottak a rítusok azonosítására. A rítusok esetében a legnehezebb elméleti pont az, hogy a résztvevők milyen hatást vagy célt tűznek ki a rítus elvégzésének eredményeképpen. A cél gyakorta az, hogy megtapasztalják a hit, a rituális névadás vagy egy-egy metafora erejét és hatalmát. Ennek alapján beszélhetünk a rítusok reprezencionális, lingvisztikai és irodalomtudományi megközelítéséről.

Vallásfenomenológiai szempontból a rítusokat többek között Anthony Wallace csoportosította egyfajta leltárba, megkülönböztetvén a szent cselekményeket a szent tárgyaktól, melyek közösen nélkülözhetetlenek ahhoz, hogy rítusról vagy rituáléról beszélhessünk. (Wallce 1966, 102–126) A Wallace-féle elemek listája húsz tételt tartalmaz, egy-egy tétel többféle, több vallás szent cselekményét vagy tárgyát foglalja magában. Ez a körültekintő lista tartalmazza a rituléban részt vevő személyek, azok ruházata, magatartása, a rítusok kísérő akkusztikai jelenségei stb. felsorolását, s arra is ügyel, hogy ne csak a magasan feljett vallásokat, hanem az ún. primitív vallásokat is figyelmbe vegye. Ugyanő a rituális cselekvés alkalmait és céljait öt osztályba sorolja: *technológiai* (divináció), *terapeutikus*, *társadalmi*, *megváltó* (pl. engesztelés) és *revitalizáló*, amely az egyéni megváltással szemben a társadalmi dimenziót képviseli. Bár a rítusok sokasága és sokfélesége nem engedi meg, hogy bármilyen közös vonást megállapítsunk közöttük, a vallásfenomenológiai eredmények alapján annyit mégis állíthatunk, hogy a rituálék legnagyobb többsége az ember vagy a természet valamilyen állapotváltozásának problematikájával foglalkozik. Ez a belátás vezet át van Gennep, Turner és mások rítuselméletéhez, akik révén a fenomenológiai leírás továbbvezetődött a társadalmi funkciók összetettebb elemzése felé.

Victor Turner volt az, aki a figyelmet a rítusok statikus megközelítéséről elsősorban azok folyamatára és dinamikájára irányította. Ennek a fókusznak Turner élettörténetében és személyes társadalomtapasztalatában is megtalálható a magyarázata. A hatvanas évek elején Turnert egyre inkább foglalkoztatta az Amerikába való kivándorlás gondolata. A hatvanas évek pezsgését előszeretettel követte figyelemmel, érzékenyen konstatálta, hogy valami erőteljes változásnak indult. Van Gennep átmeneti rítusokról még 1909-ben írt könyve 1960-ban jelenik meg angol fordításban, és válik egy szempillantás alatt a társadalomtudományi szakma bestsellerjévé. 1963 novemberében megölik John F. Kennedyt, s ez a sokkoló tény alapjaiban rengeti meg a világháborút követő stabilizálódási

folyamatba vetett hitet. Turner rátalál van Gennep művére, és megírja a *Betwixt and Between: The liminal Period in Rites of Passage* c. nagy jelentőségű tanulmányát.

Van Gennep behatóan elemezte a rituális folyamat különböző elemeit és fázisait, koncentrálva a személyes életfordulók rítusaira *(rites de passage)*. Turner azonban van Gennepnél sokkal következetesebben és a társadalmi folyamatok megértésének sokkal átfogóbb igényével összpontosított kifejezetten a rituális folyamatokra. Ennél is jelentősebb különbség közöttük, hogy Turner a rítusokat nem csupán a társadalmi folyamatok automatikus kísérőjelenségének tartotta, hanem éppen ellenkezőleg úgy vélte, hogy a rítusok alkotják ezeket a folyamatokat, sőt alapvetően módosítani képesek magán a személyen és annak kapcsolatain. Ezzel a szemléleti fordulattal szakított a kortárs rítuselméletekkel, amelyek a rítusokat inkább a statikus társadalom leképeződésének tartották, s a csalódott populációk számára azért hozzák létre, hogy általuk legitimálják a fennálló rendet.

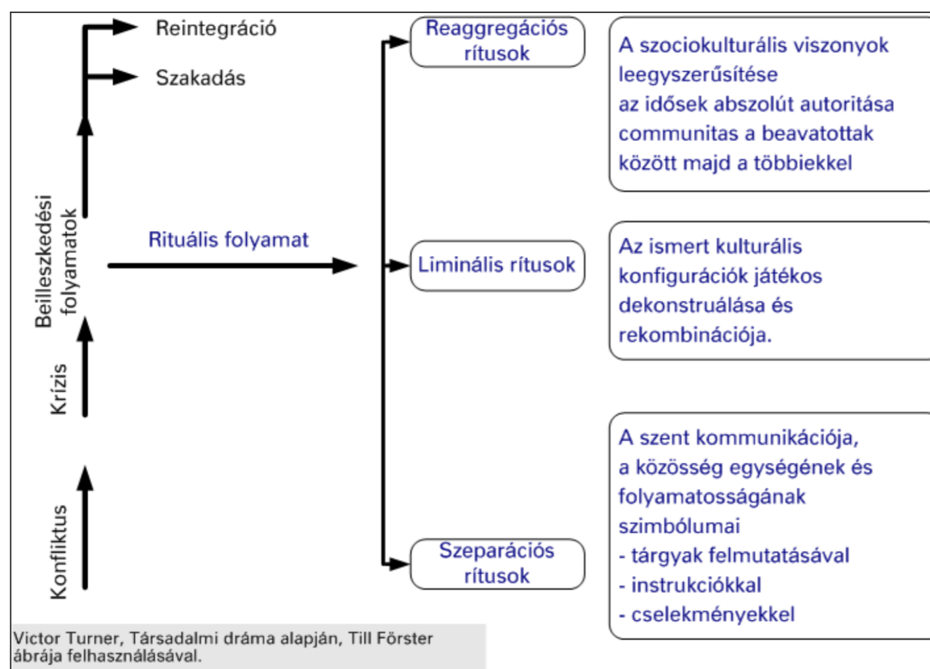
> Turner effectively made ritual [...] a basis for the development of a general cultural, social, and political theory. In his vision, this was all the more so because he understood ritual formations worldwide as embedding the grounded and fundamental ingredients of human symbolic construction and their enduring paradoxes. (Kapferer 2004, 38)

A *Ritual prozess* c. könyve, amely sokat merít az előbb említett nagy lendületű Betwixt and Between tanulmányból, Turner munkásságában jelentős fordulat, nemcsak abból a szempontból, hogy a rituáléknak milyen kultúra-elemző jelentőséget tulajdonít, s hogy ezeket egyre inkább a communitas-ok mozgató faktorainak tekinti, hanem abban az értelemben is, hogy ebben a könyvben szélesíti ki a fogalom törzsi kereteit a modern társadalmak elemzésére képes keretekre. Ettől a művétől kezdve Turner érdeklődését egyre inkább ez köti le, későbbi művei tanúsítják, hogy mindinkább a komplex társadalmak értelmezése foglalkoztatja. Ezen elméleti fordulat folyományaképpen fordult érdeklődése a

keresztény zarándoklatok, a nyugati szépirodalom, a katolikus egyház liturgiái felé – egyszóval a tribális társadalmaktól a komplex társadalmak felé.

Akár érdekességnek is tűnhet, hogy Turner valójában nem szándékozott kifejleszteni egyfajta egységes és átfogó rítuselméletet, talán azért sem, mert sokaknál inkább tisztában volt azzal, hogy a rítusok jelensége annyira összetett, hogy akár elméleti szempontból sem értelmes egy ilyen vállakozás. Turner munkásságának jelentős vívmánya, hogy arra koncentrált, mi mindenből válhat rituális gyakorlat, ami eleve magában hordja ennek a mozzanatnak az elméleti lehetőségét. Turner tehát az ember társadalmi létezésének olyan elemeire koncentrált, melyek a rítusokban megnyilatkozva kimutatják az ember mivoltának különböző dimenzióit, s azt a társadalmi történések folyamataiba állítva mint egészet teszik érthetővé.

Annak ellenére, hogy Turner szimbólum-orientáltsága viszonylag újszerű volt, mégis, mint fentebb említettük, folytonosság mutatkozik munkáiban a brit szociálantropológia érdeklődési körével. A geertzi, a turneri és a szimbolikus antropológia között azonban mégis alapvetőek a különbségek. Geertz a szimbólumokban a „kultúra" közvetítő eszközeit, a kultúrára nyíló „analitikus ablakokat" látott, és az ő antropológiai rendszerében innen nyerték sajátos jelentőségüket, amely révén felismerhető egy társadalom közös étosza és világnézete. Turner azonban a szimbólumokban hatóerőt látott, a társadalmi folyamatot alkotó elemet, melyek alapvető társadalmi változásokat képesek indukálni. A. Gergely ötletes kifejezését használva Turner a „társadalmi folyamat operátorait" látta bennük. (A. Gergely 2003)



Victor Turner, Társadalmi dráma alapján, Till Förster ábrája felhasználásával.

Ezek azok az összefüggések, amelyek alapján Turner rítuselméletét alkalmasnak tekinthetjük nagyobb folyamatok leírására és értelmezésére, miközben elsősorban nem a folyamatot kísérő rítusok elemzésére koncentrálunk, hanem az a célunk, hogy mélyebben megértsük a benne részt vevő embert magát és azt a társadalmi közeget, amely a rítusokat – a szó legnemesebb értelmében – produkálja. Maga Turner írja le, hogy az első időszakban, amikor az ndembu törzset figyelte, nem szentelt túl nagy érdeklődést a rítusoknak. Amikor azonban egy alkalommal egy hosszú és bonyolult rítust (konkrétan a nkang'a lányokra vonatkozó pubertás rítusról volt szó) figyelt meg és írt le aprólékosan, hirtelen rádöbbent arra a különbségre, amely a megfigyelő és a résztvevő perspektívája között van. (Turner 2002, 22kk)

> De egy dolog megfigyelni a stilizált gesztusokat végző és a rituális szertartások titokzatos dalait éneklő embereket, és egészen más dolog helyesen megérteni, hogy ezek a mozdulatok és szavak mit jelentenek *az ő számukra*. (Turner 2002, 23 – kiemelés az eredetiben)

A rítus szerepe

A rituálékat jelen esetben elsősorban társadalomtudományi megközelítésben tanulmányozzuk, mert eredeti kérdésfelvetésünknek ez felel meg leginkább. Emellett lehetséges lenne – s az összehasonlító vallástudományban nagymértékben dokumentált is – a rítusok fenomenológiai vagy pszichológiai leírása is, ami nekünk itt nem feladatunk. A szociológiában a rituálék vizsgálata a csoportszociológiában az adott csoport belső viszonyainak és csoportszintű magatartásának leírását és megértését célozza, míg a funkcionális megközelítési mód arra kíváncsi, hogy a rituálék hogyan hatnak a társadalmi valóságra.

A rituálék szerepének vizsgálata Durkheim szociológiai munkássága révén különült el a rituálék céljának vizsgálatától, ami egyben a funkcionalista vallásmegközelítés gyújtópontját is jelentette. A teológia és a vallástudomány közötti munkamegosztás ezt követően úgy alakult, hogy a rituálék társadalmi szerepével a vallástudomány foglalkozott, míg azok céljának, tartalmának és a rítusokat végző csoport részéről megfogalmazott üzenetének értelmezése a teológia feladata lett, illetve maradt. Durkheim a rituálék funkcióját elsősorban – talán nem túlzás azt mondani, szinte kizárólagosan[61] – abban látta, hogy a csoport identitását konstruálják, szimbolikusan megjelítik, megújítják és stabilizálják. (Durkheim 2003, 353)

A rituálék ilyen szerepe nemcsak a primitív társadalmakban figyelhető meg, hanem a magasan fejlett, modernizált, komplex társadalmakban is, ha nem is feltétlenül a vallástörténetből ismert formákban, de szekularizált módokon mindenképpen, amelyre az egyik legtalálóbb példa a királyok, illetve királynők koronázási szertartása.

Turner a törzsben végzett résztvevői megfigyelései során elsősorban arra volt kíváncsi, milyen szerepet játszanak a rítusok a társadalmi dráma kezelésében.

[61] Vö. Radcliffe-Brown kritikáját a funkcionalista vallásmegközelítésről, idézi Lang 1988, 80.

Arra a belátásra jutott, hogy a kultusz-közösségek által bemutatott rítusok áthidalják a vérségi és a falvak közötti határokat, és társadalmi kötőerőként funkcionálva egybentartják a törzset.

> The ritual system compensates to some extent for the limited range of effective political control and for the instability of kinship and affinal ties to which political value is attached. (Turner 1957, 291)

Arra a legalapvetőbb szociológiai kérdésre tehát, hogy mi tartja össze a társadalmat, vagy még egyetemesebben, mi a társadalom társadalmiságának a megoldása, Turner az ndembu törzs konfliktusai során gyakorolt rítusok elemzése alapján azt a választ adta, hogy a társadalom „titka" egyenlő annak rituális rendszerével. A rítusok rendszere helyettesíti az alacsonyan fejlett politikai ellenőrzést, és ez garantálja a dráma feloldásához szükséges politikai értékeket.

Érdemes megjegyezni, hogy Turner koncentrálása a rítusok jelentőségére egyre inkább eltávolította őt attól az intézettől, amelyben dolgozott, s amely révén a kutatásra anyagi forrásokat kapott.[62] A *Rhodes-Livingstone Institute of Sociological Research* nevű intézetben, amely elkötelezettje volt a marxizáló brit strukturalizmusnak, Turner Max Gluckman irányításával végezte munkáját, s az ő utolsó pillanatban érkezett távirata irányította Turnert az ndembu törzshöz, minthogy az eredeti úticél elérését súlyos maláriajárvány gátolta. Gluckmann kifejezett utasításban hívta fel Turner figyelmét arra, hogy amíg nem lesz tanár, addig nincs joga a rítusok tanulmányozására. A Gluckmann-i felfogás ugyanis –

[62] Az intézettel történő szakításra való alkalmat, egyben a Brit Kommunista Pártból való kilépést és a marxizmus társadalomelemzésével való szakítást is a rítusok kutatásában szerzett tapasztalatokra alapozva alighanem a Szovjetunió 1956-os magyarországi beavatkozása váltotta ki. Feleségének beszámolója szerint Turnert a rítusok annyira magával ragadták, hogy a szükségesnél sokkal több időt töltött megfigyelésükkel. Színésznő édesanyjától is számos impulzust kapott az ember performatív dimenziójáról. A rítusok iránti vonzalom nemcsak a kutatót jegyezték el a rítus tudományos vizsgálatával, hanem a magánembert is az anglikán viszonyokhoz képest mindenképpen rítusgazdag, a II. Vatikáni zsinat előtti liturgiát végző katolikus egyházzal, amelybe konvertált.

amely elsősorban a társadalom gazdasági vonatkozásaira koncentrált – nem tulajdonított jelentős szerepet a rítusoknak, s nem tartotta elképzelhetőnek, hogy képesek a társadalmi szerkezet fenntartására. (Vö. Gluckman 1954)

Részben Turner nyomán, részben Basil Bernstein nyelvész elméletének felhasználásával Mary Douglas az amerikai navaho indiánok között végzett etnográfiai megfigyelései alapján dolgozta ki a rítusok két csoportja közötti különbséget, s megállapította, hogy a komplex társadalmakban a különböző társadalmi miliőkhöz más-más jellegű rituálék tartoznak. A szigorú előírásokat rigorózusan követő „elaborált" rítusok mellett léteznek a lazább, több spontaneitást megengedő „restringált" rítusok. A jól szervezett, tradicionális társadalmakban az elaborált rítusok a jellemzők, s mihelyt ezek a társadalmi struktúrák elkezdenek felbomlani, csökken a tabusértéstől való félelem, és a különböző közösségek és egyének antiritualisztikus kultuszok felé hajlanak. A navahok között a mágikus meghatározottságú kultuszokat az amerikai konzum kultúrájának hatására sokan hanyagolni kezdték, s helyette, illetve mellette az ún. Peyote-kultuszt gyakorolták, amely a halluciogén szerek alkalmazása révén individuális élményeket biztosít. (Douglas 2004)

Liminalitás

A rítuselméleti beágyazás után figyelmünket a turneri rituális folyamat középső szakaszára iránytjuk. A rituális folyamat fázisai közül Turner elsősorban a középső fázisra koncentrált, arra a köztes állapotra, amelyben a korábbi viszonyok már érvénytelenek, a későbbiek pedig még nem tisztázottak. Ezt a középső szakaszt liminális (küszöb-) fázisnak nevezte. Amikor a későbbiekben figyelme a komplex társadalmak elemzése felé fordult, a liminális kifejezés helyett hasonló összefüggésben ugyan, de a tribális viszonyoktól való eltérést jelezvén liminoid jelenségekről beszélt. A rítusok formális területén túl a komplex társadalmak alapvető struktúráinak mintázatáról van szó. Azt a struktúrát pedig, melyet a liminalitás fémjelez, anti-struktúrának nevezte. A

liminalitás koncepciója alapján állva kifejtette, hogy a társadalom képes a fejlődésre. A társadalmat a struktúrák és anti-struktúrák dialektikus erőterének látta, amely a liminalitásban és communitásban valósul meg. (Olaveson 2001, 92–93)

A liminalitás turneri fogalmának részletesebb kifejtésére azért van szükség, mert e fejezet célitűzéséből adódóan ezzel alapozhatom meg azt a felvetést, hogy a kelet-közép-európai átmenet korszakát a társadalmi dráma és kiemelten a liminalitás fogalmának segítségével értelmezhetjük. Turner a liminalitás fogalmát van Gennep *rites de passage* elméletére utalva kezdi el elemezni,[63] s mondja „állapotnak" *(state)*.[64]

Az átmeneti rítusok az egyik ilyen állapotból a másikba való átmenetet kísérik, illetve hozzák létre. A két állapot közötti állapottalanságot, állapoton kívüliséget nevezi Turner liminalitásnak, küszöb-helyzetnek, amelynek legfontosabb jellemzője a hiány – bár Turner ezt a kifejezést ebben a leírásban nem használja. „A liminális entitások nincsenek sem itt, sem ott" – írja erről a paradox helyzetről. A benne lévők strukturálisan láthatatlanok, sem nem élők, sem nem halottak, hanem élők és halottak egyszerre. Ebben a paradox pozícióban lehetnek személyek és csoportok is egyaránt, bármelyikükre a neofiták mezítelensége jellemző, akiket akár szörnyeknek is lehet nevezni, mert az előző és a következő állapothoz viszonyítva minden szempontból idegenek. Viselkedésük passzív, elfogadó a megtisztító, átalakító büntetésekkel szemben. Az ebben a seholsem-létben tartózkodó alanyok között intenzív bajtársság és egalitarizmus alakul ki, megszűnnek a társadalmi státusbeli különbségek, és a résztvevők homogenizálódnak. A liminális helyzet szorosan összefügg a halállal, sírral,

---

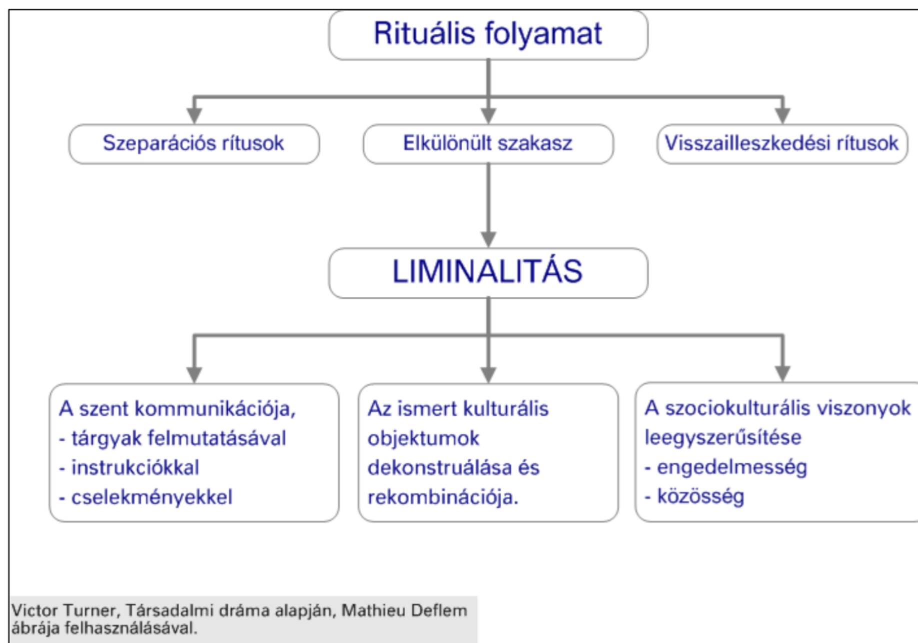
[63] Van van Gennep „rites de passage" fogalmáról részletesen ír Turner a *The Forest of Symbols* c. könyvében (1967, 93–111)

[64] Egyébként a jelzett fejezet már 1964-ben megjelent az Amerikai Ethnológiai Társaság éves konferenciájának kötetében J. Helm szerkesztésében. (Vö. Helm 1994 (1964), 4–20) Ez az első publikáció, amelyben Turner részletesen elemzi van Gennep vonatkozó kulcsfogalmát.

láthatatlansággal, sötétséggel, biszexualitással – akár Durkheim „anómia" fogalmát is alkalmazhatnánk rá. (Turner 2002, 107ff)

A személy intersturkturális pozíciójához számos szentség *(sacrum)* kapcsolódik, melyek titkos szimbólumok, s a communitás egységét és folyamatosságát hivatottak kifejezni. Tartalmazhatnak felmutatásokat, egyéb cselekményeket és utasításokat is. A felmutatás tárgyai általában isteni relikviák, szent zeneszerszámok vagy más szent tárgyak. A cselekmények közé tartoznak a táncok, a rituálé mögötti mítoszok eseményeinek mozgással történő megjelenítései. Ezek közvetítik részben a kozmogonikus, theogonikus és mítikus történeteket az instrukció fázisában. A folyamat a beilleszkedésre felkészített és készen álló személy vagy csoport engedelmességi gesztusaival zárul, amellyel kifejezik, hogy alkalmasak a társadalomba való visszatérésre.

Mindezt a folyamatot és annak strukturáját az alábbi ábra szemlélteti, amely ugyan sokban hasonlít a fentebb közölt ábrához, ugyanakkor egyszerűbb rajzolatával jobban tükrözi a folyamat lényegét és a liminális szakasz kiemelt jelentőségét.



Victor Turner, Társadalmi dráma alapján, Mathieu Deflem ábrája felhasználásával.

A liminalitásban kialakuló közösséget Turner szembeállítja a szervezett, jogi, politikai és gazdasági szempontból strukturált társadalmakkal, ahol a több és a kevesebb, a fent és a lent kifejezéseknek értelmük van. Ebben a fázisban éppen ellenkezőleg, a legfontosabb jellegzetesség a jog és a szentség hiánya. Alig vagy csak rudimentálisan strukturált communitásokról van szó (a szövegből érezhető, hogy maga Turner is kereste a megfelelő kifejezést e sajátos közösségtípus pontos megjelölésére), comitatusról, kommunióról, amelyben a résztvevők egyszerűen alárendelik magukat a rítus rendszeréből fakadó tekintélynek. Turner meg is indokolja, hogy miért a latin communitas kifejezést használja, ugyanis ezzel is ki akarja emelni a különbséget az együttélők szokványos közösségének társadalmi viszonya és eme különleges közösség között. A két formáció közötti különbség nem azonos a szent és a profán közötti különbséggel – hívja fel a figyelmet. (98) Bár a communitas modellnek több köze van a valláshoz, a szenthez, a szentséghez, de nem a vallások társadalmi pozíciója értelmében vett szent státushoz, hanem az átmenet periódusában lévő státustalan szent pozíciójához. Ellenben az ilyen értelemben vett szent küszöb átlépése vezethet magasabb vallási–társadalmi státushoz.

Turner a communitasnak három fajtáját különbözteti meg: egzisztenciális, illetve spontán, normatív és ideológiai. Az egzisztenciális communitas jellegzetessége a teljes spontaneitás és közvetlenség, amely valóban nélkülöz minden struktúrát. Ezek a történelem bármely korszakában jöttek is létre, hamarosan beolvadtak, „belehanyatlottak" a közeg struktúrájába. A normatív communitasban az egzisztenciális communitas strukturálódik, és társadalmi rendszerré szerveződik, az ideológiai pedig a társadalmi rendszer utopisztikus képét festi meg, támaszkodva az egzisztenciális communitas strukturálatlan, közvetlen viszonyrendszerére alapozó spontán élményekre. Az összes felsorolt típusú communitas mindegyike lényegéből fakadóan átmeneti jellegű, végső soron a struktúra kikerülhetetlen. Turner az ndembu társadalomban szerzett megfigyelésein kívül példaként megemlíti még a ferences mozgalmat – amely a

kezdetek communitasa után ferences renddé, regulával és struktúrával rendelkező közösséggé lett –, a hatvanas évek hippi mozgalmát vagy a bengáliai sahayija mozgalmat.

A turneri felvetést néhány magyar szerző is kamatoztatta. Szakolczai Árpád a liminalitás gondolatát az axiális kor gondolatával veti össze, továbbá azt is kijelenti, hogy Turnernek ez a kifejezése ugyanarra vonatkozik, mint Dilthey életélmény *(Erlebnis)* fogalma. Mint késői, többségében poszthumusz írásaiban[65] Turner felismerte, a 'liminalitás' fogalma egybeesik Dilthey életélmény fogalmával, és egyben empirikus támaszt ad annak, megoldván ezzel a klasszikus német filozófiai gondolkozás egyik legfontosabb problémáját. (Hankiss és mások 1986) A liminalitás, a határhelyzet fogalma nemcsak a kulturális antropológiában kulcsfogalom, hanem a filozófiában is. Frida Balázs jegyzi meg, hogy a filozófiában a határsértés valójában Nietzschével indult el az európai gondolkodásban, „és olyan alkotók csatlakoztak ehhez, mint William Blake, Nerval, Aldous Huxley, Bataille, de Sade, Artaud, Klossowski, Timothy Leary vagy Feyerabend. A határélmény inspiratív mozzanata előkerül az egzisztencialistáknál, Karl Jaspers a 'határhelyzeteket' kifejezetten a filozófiai gyakorlat tengelyében határozza meg." (Frida é. n.)

A liminális folyamat, illetve az ún. liminoidok megfigyelése az ndembu törzs körében zajlott, ám az ott kialakult belátások alapján olyan általános érvényű fogalommá lett a liminalitás, hogy jogosan merül fel a kérdés, a modern civilizációkban szintén találni ilyen társadalmi szintű és az egész populáció vonatkozásában jelentős paradox fázisokat, vagy inkább ezek a korábbi liminalitások ezekben a társadalmakban már beilleszkedett részévé váltak az együttélési struktúráknak. A történeti antropológia még a kezdetén tart annak a feltárásában, hogy a civilizált társadalmak rituális megnyilvánulásait milyen formában és milyen mértékben szövik át ezek a státus-szerepcsere-rítusok – írja

---

[65] Részletes adatok a hivatkozott tanulmányban.

A. Gergely. Ide tartozik annak a vizsgálata is, hogy a civilizáció világában hogyan önállósulnak az először ezekben a rítusokban megjelenő „anti-struktúra" és „közösség" elvek. Vallási vagy szekuláris etikává, megváltástanná, modern mítoszokká, politikai utópiává vagy mivé válva vannak, illetve lehetnek jelen, s a komplex társadalmakban hogyan érvényesülnek az eredetileg megfigyelt közegben feltárt rituális rendszerek: megőrzik eredeti mechanizmusukat, vagy a radikálisan eltérő közegben a modell is (radikális?) változásokon megy át? (A. Gergely 2003)

Eredetisége

Klaus-Gunther Wesseling szerint Turner eredetiségének lényege abban az elméleti pontban ragadható meg, miszerint a rítusok nem csupán társadalmi drámákat képeznek le, melyek szimbolikája mikro- és makroszociológiai szempontból is értelmezhető. (Wesseling 2006) A társadalmi drámák a társadalmi normák megszakadásának nyilvánvalóvá válása miatt keletkeznek, mert ezek rálátást engednek a társadalmon belül jelenlévő feszültségekre, konfliktusokra, és a résztvevőket arra kényszerítik, hogy valamilyen módon kezeljék ezeket. Ennek a feszültségekkel teli átmenetnek a kezelését végzik a rítusok, melyek gondolkodást és társadalmi struktúrát alkotó erővel rendelkeznek. Turner nyugat-európai példákon mutatta be ezt a mechanizmust, melynek kimunkálása Turner munkásságában az ndembu törzsnél végzett kutatásaira vezethető vissza: a Dreyfus-botrány (1894–1898) vagy amerikai példaként a Watergate-botrány (1972–1974).

A „csapás rítusai" *(rituals of affliction)* katarktikus és reintegratív energiákat szabadítanak fel, hogy a lehetséges konfliktusokat feloldják. Ebben a folyamatban a liminális fázis jelzi előre, hogy a törés orvosolható vagy skizmához vezet. Turner a liminoid területre sorolta a zarándoklatokat, amelyek során a résztvevők között közösség *(communitas)* keletkezik. (Turner 1996, 1–39)

Koncepciója strukturális közelséget mutat részben Émile Durkheim differenciált szolidaritás-fogalmával, valamint azzal, ahogyan Ferdinand Tönnies megkülönböztette a közösséget és a társadalmat. Turner a rítuselméletében átvette van Gennep átmeneti rítusokkal kapcsolatos alapállását, s kiterjesztette bármely rítusra, illetve magára a rítusra mint társadalmi–vallási alapkategóriára. Claude Lévi-Strausshoz vagy Edmund R. Leachhoz való hasonlósága csak annyiban érvényes, miszerint Turnert is foglalkoztatta az identikus gondolati struktúrák felszínre hozása, melyek a kulturális tapasztalatok közötti nagy különbségeket artikulálják (struktúra és anti-struktúra).

Az antropológusok rítuselméleteihez viszonyítva Turner eredetisége abban mutatkozik meg, hogy ő elméletének alapjait nem más tudományterületről importálta, hanem magára a rituális cselekvés jelenségére építette. Rappaport a nyelvfilozófiából, Schechner a drámaelméletből, Bell Bourdieu cselekvéselméletéből vagy Shore a kibernetikából, illetve a rendszerelméletből vette az elméleti elemeket, amelyekkel a rítus szerepét és jelentőségét megalapozta. Ezek a megközelítések jelentősek és eredetiek, de hangsúlyárnyékban hagyják azokat az elméleti lehetőségeket, melyek magából a rítus elemzéséből fakadnak, s amelyek kitágíthatják a konkrét rítusra vonatkozóan és a rítusokra általában is e folyamatok megértését, és megalapozhatják ezeknek más cselekvésformákkal való összefüggéseit. Turner rítuselméletében éppen ezt végezte el. (Kapferer 2004, 39)

Turner munkássága fordulópontot jelentett az antropológiai kutatásban s a kutatások mögötti filozófiában. Az ndembuk között végzett kutatásai alapján Turner a koloniális jellegű megközelítésből a posztkoloniális jellegűbe való átmenet vezéralakjának tekinthető, ha későbbi írásaiban feloldotta a szokványos narratívát, és a többnyelvű performansz irányába tett lépéseket. Ennek révén hidat képez az antropológiai elméletalkotásban a múlt és a jövő között. (Jules-Rozette 1994, 162)

A társadalmi dráma vitája

Módszertani megfontolások

Turner abban különbözött társaitól, hogy másokhoz hasonlóan – pl. Evens-Pritchard –, de megint másoktól még inkább eltérően – Max Gluckmann – hitt a természetfelettiben, amit arra használt, hogy spirituális szinten csökkentse a távolságot önmaga és az ndembuk között. Az általános kérdés az lehet, hol helyezkedik el a részt vevő megfigyelő az adott jelenség tanulmányozásakor. A turneri probléma magva az, hogy a túl nagy bevonódás túl erős szubjektivitást eredményez, a túl nagy távolság pedig nem teszi lehetővé a jelenség elég intenzív megfigyelését.

Kapferer szerint – aki Turner tanítványa és személyes jó barátja is volt – Turner volt az egyike azoknak, akik a Rhods Livingstone Institute-hoz tartozó tudósokkal ellentétben nem követte a Radcliffe-Brown-i kutatásmódszertani hagyományokat. Ez a hagyomány erőteljesen „antikulturális",[66] vagyis a társadalmi és gazdasági folyamatokat és a kultúrát azonos megközelítésben magyarázza, mondhatni függő változóként, míg Turner számára maga a kultúra jelentette a független változót, ennek tulajdonított elsődleges magyarázó erőt.

A „belső élet" *(inner life)*, illetve a (katolikus) hit szerepe Turner tudósi munkájában az egyik olyan pont, amely módszertani sajátosságait kijelöli, s amely mentén a bevonódás, illetve távolságtartás, az *emikus* / *etikus* megközelítés általánosabb problematikája is előkerül. Ezt a megkülönböztetést az antropológusok a nyelvtudományból kölcsönözték, maga a szembeállítás Kenneth L. Pike nevéhez köthető.[67] (Pike 1967) Az emikus megközelítés arra törekszik, hogy a kutatott társadalom jellegzetességeit mintegy „belülről" szemlélve írja le, míg az etikus látásmód átfogóbb elméleteket állít fel, melyekbe

---

[66] Helyesebb lenne akulturálist mondani, ugyanúgy, mint a vallástudományban a módszertani atizmus helyett találóbb a módszertani agnoszticizmus kifejezés, hiszen egyik sem tagadja azt a szférát, amelyet kutat.

[67] A fogalompár módszertani jelentőségéről és történetéről ld. Marvin Harris összefoglaló tanulmányát. (Harris 1976)

több társadalom jellegzetességei beilleszthetők. Az emikus szemléletmód a hatvanas években a kulturális relativizmus korrekciójának mozgalmaként terjedt el. Ebbe a folyamatba illeszthetők többek között Turner kutatásmódszertani változásai, miközben megértéséhez figyelembe veendők személyes meggyőződésének – megtérésének és katolizációjának – aspektusai is. A személyes élet és a kutatási tevékenység elválaszthatatlan összefüggését elemzi Mathieu Deflem is, aki Roy Willis nekrológjára hivatkozva és őt idézve leszögezi, hogy Turner egyrészt rendkívül innovatív gondolkodó volt, ami az antropológia, a rítus és a vallás összefüggéseire vonatkozó kutatásait és elméleti felvetéseit illeti, másrészt munkássága, de különösen módszertanának sajátosságai nem érthetők meg anélkül, hogy ne lennénk tekintettel arra a tudományban szokatlan összefonódásra, ami életének és gondolkodásának fordulatai között volt. (Deflem 1991, 1)

Turner alapvetően a fejlődés és a rendszer közötti dinamikát hangsúlyozta a Max Gluckman vezette Manchesteri Iskola marxi és durkheimi tradíciói alapján. Erős hatást gyakorolt rá továbbá Durkheim azon gondolata, mely szerint a kollektív forrongás *(collective effervescence)* a vallásos kreativitás egyik indítéka. (Olaveson 2001)

Bár kiindulási alapját az előbb említett irányvonalak határozták meg, a későbbiekben elvetette a durkheimi szociológiai redukcionizmust, és gyakran szenvedélyesen kritikus volt a társadalomtudományokkal szemben. Szemléletmódjában meghatározó volt, hogy 1957-ben szakított a Brit Kommunista Párttal, és katolikus hitre tért át. A hit kérdése különösen fontos munkáiban: Evans-Pritchadt szerint a vallásos hitet csak egy vallásos tudós értheti meg, de Turner ennél is továbbmegy, véleménye szerint a vallás tudományos tanulmányozása végeredményben mindig sikertelen. Meglátása szerint a vallás nem határozható meg valami rajta kívülállóval. A hangsúlyt a szavakkal ki nem fejezhető *(ineffable)* vallási élményekre helyezte, és fontosnak tartotta az affektív áttörést, mely során a rituálé a beavatottakat közvetlen

kapcsolatba helyezi a létezésük spirituális központjával. Mindez nem illeszthető be egykönnyen a marxi és durkheimi paradigmába.

Turner egyedülállósága Engelke szerint tehát abban rejlik, hogy kutatóként erős vallásos meggyőződéssel rendelkezett, antropológiai munkái során a hit módszertana elemévé vált. A *Chihamba, the white spirit: A ritual drama of the Ndembu* (1962) című írásában – mely nem sokkal a megtérése után született – humán diszciplínákhoz fordult, melyeket arra használt, hogy spirituális szinten csökkentse a távolságot maga és a megfigyeltek között. E munkájában látható a legmeggyőzőbben, ahogyan az irodalom és a teológia eszközeként formálja az antropológiai módszert. Mindig egyértelművé tette azon szilárd meggyőződését, miszerint a költők és a próféták a társadalmi élet számára igencsak hasznosítható, széles körű éleslátással rendelkeznek, amelyből az antropológusoknak is meríteniük kellene. Ezt „humán együtthatónak" nevezte, és azzal érvelt, hogy a spiritualitás költői érzékének kellene informálnia minden jó vallási tanulmányt.

Erre a módszertani problematikára tér ki részletesen Deflem 1991-es tanulmányában, amelyben főleg a Turner-barát és -tanítvány Schechner meglátásaira támaszkodik. Turner megtérését követően elkötelezett katolikus lett, s az egyházban, illetve a teológiában szerzett tapasztalatai azon folyamatok leírásának értelmezési keretévé váltak, melyek már nem kötődtek közvetlenül az ndembuk körében végzett megfigyelésekhez. Ekkortájt fordult Turner a pszichológia felé is, mert úgy vélte, hogy a communitasban szerzett élmények kihatnak az emberi tudatra. Ez a vallási elkötelezettséggel együttjáró, akár abból következőnek is tekinthető fordulat módszertani váltást idézett elő nála a szigorú értelemben vett antropológiai elemzésből a filozófiai hit felé, egy új szintézis megalkotása felé, már nem annyira a különböző módszertani opciók, mintsem a tudomány és a hit között. (Deflem 1991, 19)

Későbbi munkái során – írja Engelke – változott a szemlélete: visszahúzódott a valláskutatás tudományos megközelítésének elutasításától. Egyre inkább

nyugtalanította a tudományos és a személyes nézőpont problémája, melynek vízválasztója a racionalizáló egyén volt. Turner nem próbált a természetfelettibe vetett hite mögé nézni, magától értetődőként kezelte azt az irracionális tartalmat, amit az antropológusok és a pszichológusok – akiknek tekintélyes része módszertani okokból nem hihetett a természetfelettiben – racionális terminusokkal igyekeztek leírni. Turner számára a zarándoklat-kutatás alkalmas terep volt arra, hogy relativizálja a személyes és a tudományos élete közötti különbséget. Engelke szerint végeredményben a turneri megközelítés egyedülállósága abban keresendő, hogy a hit alapvető elem a módszertanában, olyan alapvető eszköz a kutatás során, mely csökkenti a távolságot a kutató és a megfigyeltek között. Bár időnként kicsúszott a tudományos keretek közül, módszere mégis fontos: kritizálható ugyan, de kísérletet tesz a megmagyarázhatatlan tartalmak megértésére. (Engelke 2002)

A Kapferer-i és Engelke-i megközelítés sokban eltér egymástól Turner módszertanára vonatkozóan. Mint láttuk, az első elismerően emeli ki azt, amit a másik inkább kifogásol. Itt nem lehet szándékunk sem az egyik, sem a másik értékelést elfogadni vagy elvetni. Annál inkább nem, mert a személyes meggyőződés és a szakmai álláspontok, valamint a kutatott tárggyal kapcsolatos érintettség és tárgyszerűség kizárólagos szembeállítása sem a kulturális antropológiában, sem a vallástudományban – tekintettel az alapvetően kvalitatív módszerekre és szoft adatokra – nem alkalmas a használt módszerek beható elemzésére.

Recepciójának súlypontjai

Ha megfigyeljük a Turner-i munkásság recepciójának súlypontjait, szembeszökő, hogy a színháztudományi, pszichológiai, neveléstudományi és a zarándoklatokra koncentráló kulturantropológiai műveken túl viszonylag kevés olyan kutatásban és tanulmányban alkalmazzák a társadalmi dráma és a rituális rendszer

gondolati elemeit, amelyek helyi társadalmakra vagy nagyobb regionális egységekre vonatkoznának.[68]

Ennek egyik okát talán arra vezethetjük vissza, hogy Turner recepciója inkább olyan társadalmakban szélesebb körű, melyekben a politikai rendszer nagy hagyományú és stabil, továbbá a felmerülő instabilitásokat, „drámai feszültségeket" a jól bejáratott demokratikus diskurzus és problémamegoldási technika képes feloldani vagy a fennálló rendszer egészét nem fenyegető mederben tartani.

A kilencvenes években a tudományos teológiában kezdték el alkalmazni Turner liminalitás-értelmezését a korakeresztény kegyesség, a státusváltás és önértelmezés területein (pl. Bechtler vagy Meeks), minthogy a modell alkalmasnak bizonyult az egyszerre itt-és-másutt lét paradoxonjának leírására és szisztematizálására. (Wesseling 2006)

Társadalomalakító dinamika

Bobby C. Alexander (Alexander 1991) a Brooklinban (New York) működő *Haus of the Lord* nevű afro-amerikai pünkösdi közösségben végzett vizsgálatai alapján egy Turner rítusértelmezésével kapcsolatos szokásos félreértelmezés tisztázására vállalkozott. Véleménye szerint Turnert úgy interpretálják, mintha azt állítaná, hogy a rítusok általában, kiváltképpen a vallási rítusok társadalmi funkciója nem más, mint a fennálló társadalmi struktúrák stabilizálása. (Koselleck és Roberts 1979; Segal 1983) Az ilyen hagyományos értelmezés szerint a rítusok alapvetően konzervatívak és konzerváló jellegűek. Minthogy katarzist idéznek elő, az érintett populációban szublimálódik a tásadalmi struktúrákat megváltoztatni képes energia. Ez a szublimációs aspektus a turneri modell félreértése, s erre a téves értelmezésre épül a pünkösdi típusú gyülekezetek folyamatainak számos

[68] Turner elemezte a hidalgo mexikói felkelést, az 1968-as európai diáklázadásokat és a vietnámi háború elleni tiltakozást. Ha megélte volna, bizonyára nem mulasztotta volna el a berlini fal ledöntésének elemzését sem. (Vö. Kapferer 2004, 39)

leírása. Ezek a gyülekezetek általában hátrányos társadalmi státusú populációt fognak össze, s az ezekben végzett rituálék lefojtják az elégedetlenségeket. Az említett konkrét közösség politikailag azonban aktív az afro-amerikaiak társadalmi helyzetének javításában, s ez az elemzési eredmény visszamenőleg rávilágít arra, hogy Turner éppen nem szublimációs funkciót juttatott a rituáléknak, hanem ellenkezőleg, az uralkodó hatalmi struktúrákkal szembeni protestálás formájának tartotta ezeket.

A szokványos értelmezések Turner communitas fogalmának fajtái közül a normatív fajtát tartják mérvadónak, s nem adnak elég súlyt a spontán fajtának. Ebből következik, hogy mindaz, amit Turner a communitasról és ennek rituális jellegzetességeiről ír, a hagyománnyal, renddel, egységgel mint stabilitással kerül egy értéktartományba. S ebből következtetnek arra, hogy Turner maga a rítusokat az ilyen jellegű, irányultságú és funkciójú communitas alkotóelemének tekintette. Ugyanakkor Turner munkáiban bőséggel találni leírásokat és érveket arra, hogy számára a communitas spontán fajtája legalább olyan lényeges volt, s ő maga nem szándékolta ezt a jelleget alacsonyabb jelentésűnek vagy kivételnek tekinteni. A spontán communitasról több helyütt is írván kijelentette, hogy az éppen a fennálló struktúrákat relativizálja. A communitas rítusainak ilyen jellege – szemben a nyugati vélekedésekkel, írja Turner (Turner és Turner 1985) – éppen nem tekinthető olyannak, ami konzerválja a fennálló értékeket és társadalmi struktúrákat. (Alexander 1991, 32 és Kapferer 2004, 45–46)

A rítus értelme

A rítuselméletben a kilencvenes évektől kezdve inkább csökkent a rítusok tartalma, értelme iránti érdeklődés. A témában megszólalók elsősorban nem arra a kérdésre kerestek választ, hogy mi a rítus értelme, hanem azt az alapállást vitatták, miszerint a rítusnak eleve kell rendelkeznie valamilyen értelemmel vagy lényeggel. Frits Staal provokatív kijelentése indította el azt a reflexiós folyamatot,

miszerint a rítus csupán cél és értelem nélküli cselekvés *(Ritual is pure activity, without meaning or goal)*. (Staal 1979)

Ha visszamenőleg Victor Turner rítuselmélete ismeretében tesszük fel ezt a kérdést, akkor szembeszökő, hogy Turner olyannyira meg volt győződve arról, hogy a rítusok nem csupán értelmet hordoznak vagy fejeznek ki, hanem még inkább értelmet alkotnak, teremtenek. A (krízis)rituálék végzésének kiváltó oka az ndembuk körében végzett megfigyelései alapján pontosan olyan szükségállapot, amelyben a törzs társadalmi viszonyaiban túlnő a feszültség, s ezt a gyönge, illetve inkább hiányzó központi hatalom miatt rituális cselekmények révén lehet csak kezelni. A rituálék ereje éppen abban mutatkozik meg, hogy komplex problematikákat adott cselekvési mintákra képesek fordítani, ami által a felmerült kríziseket a szimbolikus szinten megoldják, s ezáltal befoltozhatóvá válik a társadalmi szövet szakadása.

Tovább vezetve az elméleti vita fonalát, Turner művének azt a kérdést is feltehetjük, hogy a rítusok értelme a történelmi változások mentén szintén változik-e, változhat-e. Turner maga nem foglalkozott az általa leírt rituálék történeti dimenzióival, hiszen antropológusként a leírást követően gondolata arra koncentrálódott, hogy a megfigyelt rítusokban milyen alapvető emberi jellegzetességek mutatkoznak meg. A rítusok Turner koncepciója szerint rendelkeznek történeti lefolyással, de lényegében mégis időtlenek, nem rendelkeznek történelemmel. Eltűnhetnek, mint ahogyan bizonyára el is tűntek az emberiség emlékezetéből – gondoljunk csak bele, hány primitív törzs rituális életéről nem tud semmit a vallástörténet.

Turner sokkal inkább azt emelte ki, ami elméletének központi elemei közé számít, hogy a rítusok résztvevői tudatában vannak annak, hogy mit tesznek, kétségtelenül ismerik a rítus értelmét. Ezt ugyan Turner semmilyen megfigyeléssel nem igazolta, hanem alapvető axiómaként feltételezte, ugyanakkor az is igaz, hogy semmi jelét nem észlelte annak, hogy ez ne így

lenne. A modern rítusok elemzésével kapcsolatban azonban ez a kérdés erőteljesen felmerül, különösen abban a tekintetben, hogy az adott rítus összes résztvevője vajon ugyanazt az értelmet tulajdonítja-e a cselekménynek. Az ebbe az irányba tapogatódzó elméleteknek azonban az a veszélye, hogy a komplex társadalmak természetes véleménypluralizmusának tapasztalatát rávetítik a rítusra, s ezzel a rítusból magából kiveszik azt a konstitutív elemet, amely miatt Turner szembeállította a struktúrát az anti-struktúrával. S az így dekonstruált rítust, kutatásuk tárgyát veszítik szem elől, nem is szólva az antropológiai érdeklődés központi tárgyáról: az emberről. (Vö. Barth 2002, Bell 1992, Hoedl 2003)

Magyarországi recepció

Turner elméleteit a legkülönfélébb társadalmi jelenségek magyarázatára használták magyar kutatók, elsősorban kultúrantropológusok.[69] Egyes kutatók általánosságban hivatkoztak rá, anélkül, hogy elméletét elemezték volna, mások viszont több figyelmet szenteltek az alkalmazhatósági korlátoknak. Több munka esetében is találkozhatunk a liminalitás-elmélettel mint értelmezési kerettel.[70]

Példaként említhetnénk Nagy Teréziát (Nagy 2002), aki az underground zenei szubkultúrák világában megjelenő sajátos liminális teret vizsgálta. Értelmezési kerete – deviancia mellett – a turneri liminalitás-elmélet volt. Megállapítása szerint az általa vizsgált csoportok cselekvésének helye és ideje liminálisnak tekinthető, mivel eltér a mindennnapi életben megszokottaktól (nem esik egybe a munkahely–iskola–otthon terével, nem nappal zajlik, hanem éjszaka). Ennek ellenére megemlíti azt is, hogy a tapasztaltakra nem alkalmazható maradéktalanul Turner elmélete, mivel az átmeneti fázis két hétköznap között jelenik meg, vagyis ugyanolyan helyzetbe tér vissza a résztvevő, mint amiből kilépett. Az átmeneti szakasz tehát nem életszakaszokat köt össze, hanem egy

---

[69] Turner magyarországi recepciójának feltárásában segítségemre volt Barna Zsófia szociológa PhD-hallgató.

[70] Hankiss gondolatait e fejezet bevezetőjében már ismertettem, itt csak emlékeztetek rá.

nagyon fontos esemény (a stresszoldó társas együttlét) vissza-visszatérése és ismétlődése az egyén életében. Nemcsak a liminális fázis, hanem a communitas állapota is eltér az eredeti koncepciótól: ebben a communitasban mindenki egyenlő, de nem mindenki egyforma, mert az egyének a szubkulturális minta kínálta lehetőségekből nem egyforma arányban fogyasztanak.

További példa lehet Korom (Korom 2002) tanulmánya. Célja Turner liminalitásra és communitasra vonatkozó elméleteinek újraértelmezése volt a hindu rituálék kontextusában. A vizsgált jelenség egy hindu falu speciális rítusokkal együttjáró, évente ismétlődő háromnapos eseménye volt, mely során – szimbolikusan – a communitashoz hasonlóan megszűnik a társadalmi hierarchia. Magát az eseményt egyfajta liminális fázisnak tekintette, és a turneri, illetve a van gennepi rítuselméletek tükrében értelmezte. Megemlítette viszont azt is, hogy bár a vizsgált jelenség szempontjából kézenfekvő lenne a turneri koncepció alkalmazása, mégis óvatosan kell kezelni e lehetőséget, mivel az elmélet – eredeti értelmezésében – nem feltétlenül alkalmazható univerzálisan.

Érdemes említést tenni Mód László (Mód 1999) kutatásáról is, melynek keretében egy vízilabdacsapat beavatási rituáléit vizsgálja és értelmezi a turneri liminalitás-elmélet alapján. Központi kérdése, hogy a korosztály-, illetve csapatváltás liminális szakaszához tartó átmeneti rítusokban felfedezhetőek-e a klasszikus beavatási szertartások szerkezeti elemei. Megállapítása szerint az elválasztó szakasz kivételével lényegében az elméletben leírt összes szerkezeti egység megtalálható a folyamat során. A rítusok funkcionálisan is azt a szerepet töltik be, amit Turner megfogalmazott: segítségükkel a beavatandók felkészülhetnek az új státusra.

Többen a zarándoklat-kutatás közegében fordultak Turner koncepciói felé. Példaként említhetjük Ponischt, aki a zarándoklat rituáléinak jelentésével és funkcióival foglalkozott a csapatszellem, a közösségi élmény vonatkozásában. A zarándoklat résztvevőinek csoportját a communitassal azonosította, melynek

szerkezete lényegesen eltér a hétköznapi társadalomban tapasztalható hierarchikus felépítéstől. További példa a zarándoklat-kutatás kapcsán Pusztai Bertalan, aki – bár említést tesz több, a turneri zarándoklattal kapcsolatos elméletet ért kritikáról – szintén elismeri e koncepciók jelentőségét. (Ponisch 2005, Pusztai 2004)

Turner elméleteinek jelentőségét nemcsak az mutatja, hogy többen értelmezési keretként alkalmazták, hanem az is figyelemreméltó, hogy mennyi magyar kutató utal röviden fogalmaira, koncepcióira munkáiban. Az utóbbiak között említhetjük például Császi Lajost, Zempléni Andrást, Klaniczay Gábort, Balogh Sárát, Nagy Zoltánt, Keményfi Róbertet, Tomka Miklóst, Niedermüller Pétert és még sok más társadalomkutatót.

Recepció különböző tudományágakban

Fentebb már említettem, hogy a turneri gondolkodás tágasságának érzékeltetése érdekében néhány olyan területre vonatkozóan is bemutatom felvetéseinek hatását, melyek közvetetten kapcsolódnak a régió társadalmi fordulatának vallástudományi értelmezési kísérletéhez. Az egyik ilyen recepció, amely talán a társadalmi dráma vonatkozásában a legjelentősebb, jelentősebb, mint a vallási dimenzióra vonatkozó, a színháztudományi. Először ezt ismertetem vázlatosan, majd a teológiait, amely valamelyest már közelebb áll a vallástudományi megközelítéshez.

A turneri koncepció pszichológiai recepciójával kapcsolatban meg kell elégednünk a flow-val való rokonságára történő utalással. Csíkszentmihályi Mihály 1974-ben jelentette meg először *Flow* c. könyvét (magyarul: Csíkszentmihályi 1997), amelyre Turner 1977-ben reagált a *Frame, Flow and Reflexikon* c. írásában (Benamou és Caramello 1977), majd a *From Ritual to Theater* c. kötetében 1982-ben. Miután összefoglalja a *Flow* elméletének, illetve leírásának legfőbb jellegzetességeit, részletesen szembeállítja velük a saját *communitas* fogalmát, bevezetésképpen megjegyezvén, hogy benne sok minden jelen van

Csíkszentmihályi koncepciójából, de a különbségek mégis meghatározóbbak, a két történést, melyeket a flow, illetve a communitas szakfogalommal írnak le, semmiképpen sem szabad azonosítani. Turner a következő egybevetéssel emeli ki saját fogalmát: a) a communitas létrejötte meglepetésszerű, teológiai szóhasználattal kegyelemnek is nevezhető; b) a flow belső történés, az individuumon belül történik, míg a communitas elsősorban közösségi jellegű; c) amit Csíkszentmihályi flow-nak nevez, az Turner társadalmi terében a struktúra része, míg a communitas egy struktúra előtti mozzanat. A flow azt írja le, hogyan oldódik fel a struktúra, és hogyan mozdulhat el a communitas által fémjelezhető helyzet irányába. Az iparosodás előtti társadalmakban a rituálé a teljes társadalom számára rendelkezhetett a flow által leírtakkal, a folyamat jellegzetességeivel. Az iparosodás utáni társadalmakban ezeket a mozzanatokat a szabadidős tevékenységek sorába száműzték: művészetbe, sportba, játékba. (Turner 1995, 92–94)

Színház és filmtudomány

A társadalmi dráma és a színházak világának drámája magától értetődően érdekelte Turnert, a párhuzamok kézenfekvőek voltak számára, és nem tűnhet meglepőnek, hogy a kortárs színházelmélet opcióival kapcsolatban kifejtette véleményét, és minden foglalkoztatta, ami az emberi játékkal, színjátékkal, megmutatkozással összefügg. Ez az érdeklődés részben beágyazódik abba a lingvisztikában is párhuzamosan zajló folyamatba, amely ekkor kezdődően a drámákat a szövegcentrikus értelmezéstől elfordulva irodalmon kívüli kultúrterületekbe helyezve olvasta és jelenítette meg, s a műfajnak irodalmi jelentőségén túl antropológiai, kultúraelméleti és társadalomtudományi jelentéseket kezdett tulajdonítani. Ebben a hangsúlyeltolódásban Turner társadalmi dráma elméletét az egyik sokak által referált fordulópontnak tekintik. (Ottmers in Fricke és mások 1997, I. 396)

Bennünket a társadalmi dráma és a színházi dráma, illetve mindkettő fázisai és belső dinamikája itt csak annyiban foglalkoztat, ha Turner alapkoncepciójának mélyebb, árnyaltabb megértéséhez adalékokkal szolgálhat.

Még életében jelent meg a *From Ritual to Theater – the Human Seriousness to Play* c. kis könyve. Dilthey nyomán haladva Turner kifejti, hogy az élmény addig nem teljes, amíg meg nem nyilatkozhat. Az emberi jelenség alapvetően performatív, vagy a Huizinga által fémjelzett értelemben játszó jellegű. Ebben közös a rítus és a dráma. Az ember számára a kifejezés során élettel telítődik az igazság, amely révén visszatekint saját életére, korábbi élményeire és egyben előre is. Az élmény lényegében „megélt igazság” *(living throught)* és „visszagondolás” *(thinking back)*. Ebben a folyamatban az önreflexiónak kiemelt szerep jut. Az emberi lény alapjában önreflektív. A drámában és a rítusban leképeződik, megvalósul az egyén és a közösség számára a társadalmi dráma. Ehhez az embernek ki kell lépnie hétköznapi egzisztenciájából, át kell lépnie a szent és a profán között húzódó demarkációs vonalat, és be kell lépnie a szent tér és idő elkülönített szférájába *(demarcates sacred space and time)*. A játékos a bizonytalanságból, eldöntetlenségből, spontaneitásból és közvetlenségből él, amelynek sajátos közegében kevés hely marad a társadalmi szereposztásnak és struktúráknak. Ebben a szférában születik meg mindannak az alapja, amit azután, visszatérve a társadalom hétköznapjaiba, a személy és a közösség megvalósíthat. (Turner 1982, 18–24)

Turner a rítus és a színház életterének egybevetéséről szóló műve utolsó fejezetében, illetve egy utólagos jegyzet keretében már korábban is (in Benamou 1977, 50–55) kifejti nézeteit Grotowski és Schechner kortárs színházelméleteivel és az abban található liminalitás-fogalommal kapcsolatban. Bár az előbbi műről szóló recenziójában Kachel megjegyezte, hogy benne csupán Turner ismert téziseinek alkalmazását találni (Kachel és Wuthnow 1983), mégis számunkra ez a színházelméleti vita aláhúzza Turner liminalitás-koncepciójának egy vonását, amelyet antiszektariánusnak is nevezhetünk.

Jerzy Grotowski, a lengyel „13 sor színházlaboratórium" *(Teatr Laboratorium 13 Rzędów)* alapítója és rendezője olyan színházelméleti alapállást fejlesztett ki, miszerint a színháznak le kell mondania minden hagyományos színpadi kellékről, sőt maguk a színészek is teljesen eszköztelenül kell játszanak. Az ilyen színháznak az a feladata, hogy liminoid fázisba helyezze a színészeket és a tőlük szinte külön sem váló nézőket. Ebben a fázisban mintegy önmagukat kell megalkotniuk, el kell veszniük, és újra kell születniük. Le kell lazítaniuk a testüket, hozzáférhetővé tenni a pszichéjüket, s személyük maszkjától is meg kell szabadulniuk. A kemény testi–lelki gyakorlatokban arra készítette fel színészeit, hogy túllépjenek önmagukon. Ennek feltételeképpen önként le kellett mondaniuk a vagyonukról, és zárt közösségben, magas ethosszal kellett élniük. Grotowski színházműhelynek, illetve szegény színháznak nevezte kezdeményezését. (Grotowski 2002)

A Grotowski-féle színházat Turner rituális agymosásnak tekintette, amely meghosszabbítja a hatalom kezét, hogy még jobban felügyelhesse és szellemileg irányíthassa az emberek életét. Turner kifogásolta, hogy az ilyen igényekkel fellépő színház a modern társadalomban valójában re-liminalizálja az embert, visszahelyezi egyfajta zárt, törzsi rendszerbe, s ezáltal izolálja. Arra a felvetésre, hogy ez a színház elitista-e, Grotowski igennel válaszol, de hozzáteszi, hogy egy speciális értelemben elit: mert megszünteti, illetve felülírja a társadalmi, politikai, gazdasági különbségeket. Az ő színházában nem képzett színészek vannak, akiknek pusztán e liminális alaphelyzet vállalása a közös jellemzője. Turner ezzel szemben felhívja a figyelmet, hogy az „antropológus szeme" tüstént érzékeli, hogy itt beavatási rítusról van szó, amelynek célja egy speciális, exkluzív közösség létrehozása, a „megmentettek communitasa", amelyre Bergyajev azt mondaná, „szellemi arisztokrácia". Grotowski szerint az első lépésként így megalkotott egzisztenciális communitasból a második lépésben normatív communitasnak kell válnia. Ez a folyamat, amelynek tartalma a „színház új

szövetsége" és actorai „szekuláris szentek", vallási értelemben „szent" – állapítja meg Turner kritikusan. (Benamou 1977, 54)

A turneri elméleti felvetések egyfajta gyakorlati színházi megalapozását nyújtja a nemhagyományos szereposztás *(nontraditional casting)*, melyről William H. Sun kínai rendező írt tanulmányt, amelyben a témáról szóló nemzetközi vita egy sajátos aspektusára hívta fel a figyelmet: a színházzal kapcsolatos „színvakságra" *(color-blind approach to theater)*, amely a szereposztásban nem veszi kellőképpen figyelembe a különböző bőrszínű szereplők egymásrahatását és a klasszikus darabok nem fehérbőrű szereplőkkel való eljátszásának befogadását. (Sundermeier 1999) A szerző arra a következtetésre jut – Turner belátásainak kritikus verifikációjaként is[71] –, hogy a nem hagyományos szereposztással játszott darabok nemcsak a rítust végző szereplők közötti mélyen ülő etnikai feszültségeket képesek feloldani, hanem ugyanilyen hatással vannak a befogadók csoportjára is.

Edward M. Bruner szerkesztésében posztumusz jelent meg a *The Antropology of Experience* c. tanulmánykötet, amelyben számos fejezet szól a dráma és a performance világáról, s amelyhez Clifford Geertz írt epilógust. (Turner és Bruner 1986, 373–381) A kötetben Richard Schechneren kívül, aki színigazgató és drámaelméleti szakember volt, valamint a New York-i egyetem professzora a Performance Studies Tanszéken, döntő többségében antropológusok és nyelvészek szerepelnek. A kötetet még halála előtt maga Turner kezdte összeállítani az Amerikai Antropológiai Társaság 1980-as konferenciájának előadásaiból. Turnertől a kötetbe egy tanulmányt vettek fel: *Dewey, Dilthey and Drama: an Essay in the Anthropology of Experience* (33–45). A kötet vezérfonala Turner folyamatos lázadását van hivatva megjeleníteni az ortodox struktúr-funkcionalista szemlélettel szemben, amely a társadalmat zárt és statikus

[71] Sun megjegyzi, hogy bár Turner drámával kapcsolatos fejtegetéseinek címzettjei elsősorban antropológus egyetemi hallgatók voltak, a számukra megvilágított összefüggések egyetemesebb szinten is relevánsak. (Sun 2000, 90)

rendszernek tartja. Turner, mint már korábban is, Dilthey élmény-fogalmának *(Erlebnis)* antropológiai relevanciáival foglalkozik tanulmányában.

Dilthey modelljét felhasználva Turner öt olyan momentumot rögzített, melynek révén egy esemény, kulturális preformance vagy fesztivál megérthető és elemezhető:

- Az érzékelés magva, a szokványos cselekvésnél sokkal mélyebb érzések, örömök és fájdalmak.
- A múlt élményeinek előhívása és kifejezése.
- A múlt eseményeihez kapcsolódó érzések szimbolikus és emocionális jelentőségének újraéledése.
- A múlt és a jelen eseményeihez kapcsolódó igazságok alapján véleményalkotás.
- Az élmény akkor teljesedik ki, amikor az adott hallgatósághoz bármilyen módon illeszkedve úgy fejeződik ki, hogy számára jelentése érthetővé váljék.

Victor Turner „színházelméletének" alapját – mint az eddigi vázlatos bemutatásból is látható – a társadalmi dráma, különösen annak liminális fázisa alapozza meg. Amint az ndembu törzs rítusaiban, úgy a modern színházban is eleven erővel mutatkozik meg az az antropológiai jellegzetesség, amely az egyén és a társadalom életében az átmenetek során megnyilvánul. Ez a jelentős személyes és társadalomtörténeti küszöb-fázis élményszerű és alkotó módon gyűjti fókuszpontba a múlt történéseihez és a jelen szükségleteihez kapcsolódó élményeket, és mindkét területen lehetővé teszi a változást. Turner számára a drámaelmélettel való foglalkozás nemcsak intellektuális élvezetet jelentett annak az antropológusnak, aki egy a modern társadalmaktól teljesen eltérő szerkezetű törzsi viszonyok megfigyelése révén az emberi létezés egyetemesnek tetsző alapmintázatára talált, hanem egyben alkalmat kínált számára, hogy a koncepciója szerint értelmezett liminalitást a drámaelmélettel való összevetésben még tovább pontosítsa, illetve aláhúzza benne a társadalmi struktúra és a communitas anti-struktúrája közötti feszültség és egység paradoxonát.

Teológia

Turner rituálékkal kapcsolatos munkássága természetesen kiváltotta a teológusok érdeklődését. Ez annál is érthetőbb, minthogy Turner számos művében – nem utolsósorban *A rituális folyamat* címűben – nem ritkán hoz példákat a kereszténység történetéből. Gondolunk itt Szent Benedekre, Szent Domonkosra vagy Szent Ferencre és a ferences rendre, amely a műben modellértékű módon kerül említésre és behatóbb elemzésre. (155–165) Ennél azonban lényegesebb, hogy a teológia miként recipiálta Turner társadalmi dráma és liminalitás elméletét, amelyet vázlatosan ismertetünk. A teológiai recepció értékelése lényeges, mert a kelet-közép-európai átalakulási folyamatban az egyházak is részesei az átmenetnek, másrészt bizonyos tekintetben intézményes actorai is. Nem érdektelen tehát, ha a szisztematikus egyházi gondolkodás vonatkozásában – Turner elméletének tükrében – feltárjuk, hogy az egyház tudományos és intézményes önreflexiójában milyen módon van jelen az átmenet tapasztalata és fogalma.

Egyháztani, ekkleziológiai területen a struktúra és anti-struktúra, a társadalom és communitas fogalmai elsősorban, bár nem kizárólagosan a katolikus egyház vonatkozásában párhuzam gyanánt az egyházi struktúra és az egyházon belüli „alternatív” közösségek közötti viszony kínálkozik. A modernizáció megjelenésével már a XIX. században többek között Adam Möhler tübingeni teológus tematizálta az egyház kettős struktúráját. Az egyik strukturális dimenzió a hívek látható közösségének nevezte, a másik dimenzió pedig azok a belső gondolati és szervezeti fejlődések, melyek az egyház közös hitének és strukturális szerkezetének megőrzése mellett mobilizálnak. Ezt a megőrző jelleget a teológia nyelve a „Szentlélek inspirációjának” nevezi, jelezve ezzel azt, hogy ezen hagyományokon való változtatás indítéka nem az egyház hitbeli és strukturális egységének a megbontási szándékából fakad, hanem abból az inspirációból, amely az egészet létrehozta, és vezeti a történelmen keresztül. Az egyház ilyetén modellje nem a totális homogenitás, hanem az egység a

sokféleségben – melyet Möhler dolgozott ki az ősegyház viszonyait elemezvén –, valamint Szent Ágoston felfogása az eretnekségről, amely az egyházat a növekedéshez segíti hozzá.

Anélkül, hogy Turnerre hivatkoztak volna – miért is tették volna –, a XX. század legnagyobb rendszeralkotó teológusai mind kísérletet tettek arra, hogy ezt a kettős egyházi struktúrát koherens teológiai koncepcióba helyezzék. Az innovációra szükség is volt, mert a XIX. században erőteljes homogenizációs tendenciák uralták a katolikus teológiát, és az egyházi vezetés is a modernitás elítélésében és a világegyház részbeni uniformizálásában, a pápai hatalom megerősítésében látta az erre adható megfelelő és hatékony válasz módját. A XX. század közepére azonban nyilvánvalóvá vált, hogy ezek a válaszok csak ideig-óráig s csak bizonyos társadalmi réteg számára hozhattak megnyugvást, s a teológiának új gondolati modellek megalkotását kell elvégeznie.

Turnerhez és Tönnieshez hasonlóan a teológusok egyre világosabb külöbséget tettek az egyház bürokratikus és karizmatikus struktúrája között. Az egyik funkciója a hagyományos megőrzése és az egyházi misszió strukturális feltételeinek a biztosítása, a másiké pedig az ún. „idők jeleinek" – vagyis a társadalmi és kulturális folyamatoknak – a kreatív érzékelése és megjelenítése. A két strukturális dimenziót alapvető egység fűzi egybe, amelynek egyik garanciája vallástudományi kifejezéssel éve a közös „mítosz", amit a teológia hitletéteménynek nevez. A másik garancia strukturális jellegű, s az őrzőktől és az újítóktól is egyaránt azt követeli, hogy a másikat ne zárják ki a strukturális szövetségből. Ennek pedig éppen az a garanciája, hogy egyik strukturális dimenzió sem mondhatja – teológiai alapon –, hogy kizárólag benne valósul meg az egyház. Ez az egyháztani fordulat, amely az egyház modelljéről való gondolkodásban állott be, részben lecsapódott a II. Vatikáni Zsinat egyháztanában, melyet kettős ekkleziológia jellemez, részben pedig folyamatosan kihívásokat tapasztal az egyházon belüli szélsőségesebb csoportok és az egyházon kívüli kulturális jelenségek tapasztalatai révén.

Carl F. Starkloff jezsuita teológus, a torontói teológiai kar Regis College professzora Turner modelljét hasznosnak látja a fent vázolt egyháztani problematika megoldására. Azokat a csoportokat, melyek az egyház bürokratikus struktúráját veszélyeztetni látszanak, s a szakadás lehetőségét is magukban hordozzák, a turneri liminoid állapot mintjára kell felfogni. Ezekben a csoportokban, irányzatokban, úgymint az afrikai törzsi vallásokat vállaló, a női papságot szorgalmazó közösségekben, illetve általánosságban az egyházi bázisközösségekben a külső szemlélő számára káosznak mutatkozó folyamatok valójában az érlelődés jelei, ezért nem is szükséges egyfajta rigid teológiai alapállással ezeket eretnekséggel bélyegezni és szektaként kirekeszteni. (Starkloff 1997)

Turner elméletének egy további alkalmazási köre a rítuselméleti dimenziók értékesítése a keresztény, elsősorban katolikus szentségtanban. Az angol nyelvterületen korábban, a németen csak a kilencvenes évek vége felé fordult az érdeklődés Turner elméletei felé, utóbbinak alighanem Bräunline igényes értékelése adott lendületet.[72] A katolikus teológia a szentségeket hatékony jeleknek tekinti, melyek előírásszerű végrehajtásának következtében maga a rítus garantálja a hatékonyságot, és nem az a személy, aki kiszolgáltatja, illetve az, akinek kiszolgáltatják. Turner a rítusok meghatározásánál kiemelte a transzcendentális dimenziót (*„reference to belief in mystical beings and powers”* Turner 1967, 19), amely azonban nem figyelhető meg minden vallás minden rítusában. Az összes ókori római rituálé anélkül őrizte meg hatékonyságát, hogy a résztvevők esetében igazolható lenne a rítusok mögötti mítoszokba vetett személyes hit. Másrészt a turneri rítus-definíciónak fontos eleme ugyan az előírás szerinti végrehajtás, ugyanakkor ő maga többször is említi a spontán rítusokat, vagyis a *„prescribed formal”* igény nem tekinthető kizárólagosnak.

---

[72] A szerző 2012-ben korábbi tanulmányait jelentősen kibővítve tekintélyes monográfiát publikált Turnerről 2012-ben.

Ezek a felvetések a turneri rítuselméletből a katolikus szentségtan elméleteiben részben oda vezethetők vissza, hogy a szentségek iránti igény a katolikus egyházban – legalábbis Észak-Amerikában, valamint Nyugat- és Közép-Európában – jelentősen lecsökkent. A teológusok ezért különbséget kezdtek tenni a rítus és a ceremónia között. Előbbivel összekapcsolták a hitet, a személyes meggyőződést, utóbbival az üres formaságokat. A szentségtanban pedig felerősítették a rituális cselekvés és a szimbólumok jelentőségét, ami a modern viszonyok közötti szentségtani reflexiót új elméleti lehetőségekkel egészítette ki.

Szorosan összefügg ezzel a szentségtani dimenzióval az egzegézis, a szentíráselemzés teológiai területe, jóllehet a bibliai könyvek antropológiai–enthnológiai megközelítése a vallástudomány kezdeteihez megy vissza, kiváltképpen William Robertson Smith és James G. Frazer műveire. Bár mindketten a vallás és a kultúra egésze fejlődéselméleti koncepciójának voltak rabjai, miszerint a primitív kulturális fázisból egyre magasabb fázisba jutott az emberiség, amely a vallásos képzetek és a vallások fejlődésében is leképeződik, a bibliai szövegeket elkezdték az egyházi–teológiai értelmezés mellett, sőt helyett mint kultúrtörténeti forrást elemezni. Ezen a nyomon haladt a későbbiekben Bronisław Malinowski és A. R. Radcliffe-Brown is, akik nemcsak a szöveggel foglalkoztak, hanem a terepkutatás meghonosításával és gyakorlatával még jobban odakoncentráltak arra a sajátos kulturális térségre, ahol ezek a szövegek több mint kétezer évvel ezelőtt keletkeztek. Az ő nyomukban jár Mary Douglas és Edmund Leach is.[73] Nem csoda tehát, ha az utóbbi két évtizedben Turner antropológiai elméletei visszhangra találnak az egzegéták körében.

Turner a rítusokat jelrendszereknek tekintette, hasonlóan a nyelvhez és az irodalomhoz. Álláspontja szerint a nagy esztétikai műfajok, mint a színház vagy az irodalom ősforrása a rituálé, sőt voltaképpen minden kulturális megjelenítés a rituálék performatív gazdagságából merít, ebben található meg ősforrása. (Vö.

---

[73] A vonatkozó szakirodalmi utalásokhoz lásd Strecker 1999, 17kk és Deflem 1991, 11 gazdag hivatkozásait.

Edith Turner in Ashley 1990, 163–169) Az egzegézisben Strecker hat olyan területet sorol fel, amelyben a rituálé és a szöveg szoros összefüggést mutat: ha a szöveg valamely rítus végrehajtásával kapcsolatban utasításokat tartalmaz, értelmezi és magyarázza a pontos végrehajtás jelentőségét, arról beszámol, közvetlenül rituális használat számára keletkezett vagy ilyen funciókkal rendelkezik, vagy valamely rítussal szinekdochikus (helyettesítő) kapcsolatban van. (Strecker 1999, 78) Különösen ez utóbbi vonatkozás tartozik a Kristeva nevéhez kapcsolható intertextualitás jelenségéhez, amelyet az egzegézisben is egyre inkább használnak, méghozzá a szöveg, illetve az irodalom fogalmát olybá tágítva, hogy már nem csupán írott szövegek háttérjelentősége merül fel, hanem más szimbólumrendszereké is. Ilyen értelemben a rituálék is szövegek, illetve pretextusok.

A turneri elmélet jelentősége

Turner elméletének színháztudományi és teológiai recepciójára történt kitekintés után visszatérünk elméletének általános értékelésére. Aligha kétséges, hogy az antropológia terén Mary Douglas és Clifford Geertz mellett Victor Turner a közelmúlt legbefolyásosabb tudós egyéniségei közé tartozott. A rituálé és szimbólum felfogásával kapcsolatos javaslatait az aktuális vitákból nem lehet kizárni. Turner dinamikus utat nyitott a vallás folyamatjellegének és jelentős alakítóerejének. Turner hatásának értékelésében Peter Bräunlein igényes összefoglaló tanulmányára támaszkodhatunk, aki révén Turner németországi recepciója komoly lendületet kapott. (Bräunline 1997 és 2012) Turnert mindenképpen jogos korszakalkotó tudós egyéniségnek tartani. Részben a nagy számú és jelentőségű könyv és tanulmány megírása miatt, részben az eredeti kérdésfelvetés miatt, de elsősorban mégis inkább amiatt, hogy néhány olyan antropológiai és vallástudományi kulcsfogalmat írt le és igazolt, amely a humán tudományok számára azóta is alkalmas eszköznek bizonyult bizonyos átmerneti folyamatok leírására.

Turner egy olyan társadalmi összhatás elemeivel foglalkozott, amely egyetemes s egyben számos egyedi eseményben megfigyelhető: az átmenet és az azt kísérő és alkotó rítusok és közösségek jelenségével. Nem törekedett arra, hogy rendszerét lezárja, sőt szándékosan engedte és provokálta kulcsfogalmainak többrétegű, többértelmű használatát. Ebből a szándékolt lezáratlanságból, gondolatainak és asszociációinak sziporkázó ötletességéből fakad, hogy számos tudományterület alkalmazta kulcsfogalmait.[74] Turner ugyan elméleti szempontból sok eredeti felvetést alkotott meg, ám mégsem tekinthető az antropológia nagy rendszeralkotó személyiségének, ami abból is kitűnik, milyen sokféle módon próbálták elméletét megnevezni: „helyzetelemzés" (Collins), „összehasonlító szimbológia"[75] (Grimes), „a szimbolizmus szemantikája" (Gilsenan), „anti-strukturális társadalomantropológia" (Blasi), „processzuális szimbólumelemzés" (Arbuckle és mások).

Módszertanát tekintve éppúgy példaértékű, mint amennyire vitatható az érintettek valóságértelmező szerepének kiemelése és a saját élmény alkalmazása a terepkutatásban. Egyszerre volt empirikus és elméleti vallásetnológus. Turner a benszülött értelmezésnek nagy jelentőséget tulajdonított, ezt a dialogikus elvet neki tulajdoníthatjuk.

A Turner-kritikák közül a következő pontok emelkednek ki: Turner széles körű analógiaképzései, melyek gondolatait határozatlanul jelenítik meg, és ezáltal tetszés szerinti használatot engedélyeznek; Turner hiábavaló próbálkozásai, hogy a struktúrafunkcionalizmust maga mögött hagyja; Turner individualizálás felé való hajlandósága, ahisztorikus levezetései és állásfoglalása a katolicizmus mellett, melyek etnológikus–tudományos analízisét ideologikusan átalakították.

Clifford Geertz ezért bírálja a dráma- és színházanalógiát általában, melyet Turner majdnem az összes kulturális folyamatra, az ösztönös átmeneti

---

[74] Az általunk is bemutatott néhány példán túli felsorolást lásd Bräunline 1997 és Deflem 1991, 22 irodalomjegyzékében.
[75] Maga Turner is alkalmazta ezt a kifejezést egyik esszéjében. (Turner 1982)

rituálékon, gyógyító ceremóniákon, bírósági ügyeken, mexikói felkelésen és izlandi mondákon át mindenre „ráöltözet”. Ezzel az örök érvényű képlettel Geertz szerint Turner szem elől tévesztené azt a sokrétű kulturális tartalmat, melyet az egyes kultúrák a maguk sajátos szimbólumrendszerével mint speciálisan rájuk jellemző eidoszt és etoszt fejeznek ki. Paola Ivanov behatóan analizálta Turner „Chihambáit” és a „limitás”, „communitas” fogalmakat, azzal az eredménnyel, hogy Turner személyes és emelkedett intuícióját tekinti teóriaalkotásának alapjául. A kritika szerint az etnológus Turnerből spekulatív filozófus lett, kinek azon fáradozásai, hogy a gondolatait az egész társadalomra alkalmazza, pontatlanok és nem elfogadhatók, sőt empirikusan sem megalapozottak. A deduktívan megcélzott eredményei homályosak és tetszés szerint átvihetőek más elméletekre. A „liminalitás” és a „communitas” fogalmak gyerekesek, és az idő folyamán gyorsan lestrapált frázisokká kallódtak. (Ivanov 1993).

Turner hitt a kreatív, zseniális személyiségben és ennek strukturaváltoztató erejében, melyet a rituális folyamatok alkalmával a személy magából áraszt. Valószínűleg személyes élettapasztalata, minimális részvétele a hatvanas évek anti-kulturális terveiben áll ezen szemléletmód hátterében. Michael Foucault munkái azonban megkérdőjelezik a személy ilyenfajta erejének megjelenését, bemutatják mennyire mélyenszántóak és hosszú távúan hatásosak a diszkurzív szabálymechanizmusok, a hatalom-kódolás fölé emelve ezeket, az ábrázolt személytől függetlenül.

Turner néhol hajlott az idealizálás és az túlzások felé. Főleg utolsó műveiben tette közzé üzenetét: társadalom-változtató erejének hírét és a homo religiosus jelentését. Úgynevezett communitas-koncepciójának bemutatásában műveinek idealizált alapvonala mutatkozik meg. Turner nem szentelt figyelmet annak, hogy a társasági élmény átváltozhat egy tömegmagatartássá, melyben a ünnep pogrommá válik, és egy társasági „mi”-ből egy mások elleni gyűlölet növi ki magát. (Stagl 1974) A limináris reflexivitás bölcsessége mögött, melyet Turner a

tradicionális átmeneti rituálékban csodál, megbújnak a neofita szemszögből szenvedéssel teli tortúrák és szörnyűségek. Azt, hogy a kezdeti fázis sokszor arra is szolgál, hogy az idősebbek hatalmát és hierarchiában betöltött helyét kitörölhetetlenül és brutálisan belesulykolják az emberbe, Turner nem veszi figyelembe. (Baudler 1994)

Turner idealizálásra való hajlama ott is megmutatkozik, ahol levezetéseit irodalomból vett példák segítségével támasztja alá. Ciatanya és Franciscus mint az áhítatos irodalom költői ragadtatták el, és ha Turner például a gyengék hatalmáról ír, egy udvari bolondra, szent koldusokra, fajankókra hivatkozik, akik a szépirodalom mesevilágából származnak, úgy, ahogyan ezeket a társadalomtörténet és a szociológia bemutatja. A dinamizmus, kreativitás, transzformálhatóság, amiket Turner rituáléelemzéseiben állandóan kiemel, könnyen elfeledtetik, hogy a liminális kreativitásnak nem kell feltétlenül megjelennie, valamint hogy az unalom és a monotónia szintén a rituális folyamatok karakterisztikái közé tartoznak.

Azt, hogy Turner műveinek profilja a struktúra-funkcionalitás szemléletmódjának börtönéből való menekvés módjára formálódik, maga az író állandó jelleggel hangsúlyozta. Bizonyos esetekben – így a Turner-kritika – az írónak nem sikerült levetőzni ezt az örökséget. Épp a struktúrfunkcionalizmussal való összeütközése kényszerítette arra, hogy szimbólumtanát és rituálé-analízisét a struktúrából levezetve gondolja át. Saját struktúra-koncepciójából azonban hiányzik a történelmi mélység és a mozgékonyság. (Koselleck és Roberts 1979) Világossá válik azonban, hogy egy domináns szimbólumrendszer a szociálstrukturális változékonyság kifejezéseitől függ. Az író által „ideologikus pólusnak” nevezett rituális szimbolika például, melyben „kulturális szempontok”, „ötletek” kell, hogy koncentrálódjanak, szociokulturális ambiguitást mutat, mely a morális és szociális rendet kapcsolja össze. Amennyire Turner a rituálé mint „szociális multifunkcionális ragasztó” felfogása ellen védekezett, nem tudta a rituálé szociokulturális stabilizáló funkcióját, így az

inverziós rituáléét és a „communitas”-ban a liminális reflexivitását sem kiemelni. Turner így állandó jelleggel hangsúlyozta, hogy az „anti-stuktúra”, amit ő később szívesebben nevez „proto-struktúrának”, nem a „struktúra” ellentéte, hanem egy kontraszt. Az „anti-struktúra” így nem egy teljesen más fogalom, hanem a struktúra konstruktív megújulásának forrása.

Ahogy Malinowskinak is a szemére vetették, hogy etnológiája trobriandikusan ethnocentrikus, Victor Turner rituálé- és szimbólumtanánál is beszélhetünk egy ndembu-centralizmusról. Azért kell hangsúlyoznunk, hogy Turner szimbólum elméletét afrikai „közegben” dolgozta ki, mert ez nem felelt meg az általános érvényesség igényének, ugyanis a szintén Afrikában kidolgozott szociálstrukturális törvényekhez hasonlóan problémák merültek fel az elmélet más kontextusban való átültetésekor.

Az olyan társadalmak, melyek nem hasonlóan szervezettek, mint az afrikaiak, tehát kétoldalúak és/vagy egyenlőek, mint pl. a délkelet-ázsiaiak, a szimbolikus, illetve ritualitást érintő határvonal más minta alapján épül fel. Itt egy ritualitásban szegényebb társadalommal számolhatunk, mely a Turner által meghatározott rituális átalakulási folyamatok univerzalitásánál magyarázatra szorul. (Bräunlein és Lauser 1996)

Turner műveiről végső bírálatot mondani nem volna helyes. Kiterjedt műveinek elemzése még nincs lezárva. Sokrétű munkásságának javaslatait csupán most vizsgálják egyes humán tudományok ágazatai. A Victor Turner által bemutatott rituálé és szimbólum változtató erejének és dinamikájának fogalma, valamint a „rituális ember” kulturális folyamatok részvételében való bemutatásának igyekezete alapján joggal sorolhatjuk Turnert a vallástudomány klasszikusai közé.

Társadalmi dráma és a vallás

Miután igyekeztem bemutatni Turner szemléletét, különös tekintettel rítuselméletére és abban a liminalitás és a kommunitás fogalmaira, kifejezettebben a vallásra vonatkozó kijelentései nyomán haladunk tovább. Turner műveiben kétféle értelemben beszél vallásról. Az egyik az általános értelemben vett vallás, amely az írásbeliség előtti népek vallása, illetve a kifejlett kultúrákban fellelhető vallás – elsősorban, de nem kizárólagosan a kereszténység. Ezt a vallás-fogalmat vagy vallás-megközelítést vallástörténetinek nevezhetjük, minthogy Turner igényes és művelt olvasóként fejtegetéseiben egyszerűen átveszi a történészek és teológusok állításait. Érdeklődése azonban a vallási hagyományok és formák vonatkozásában elsősorban nem történeti jellegű.

A szociokulturális tapasztalatok leírásának és értelmezésének új útjain kell rögzíteni a szimbolikus cselekvés formáit. Ezek részben a filozófiában és a tudományban mutatkoznak meg, részben a művészetben és a vallásban. Ez az alapvető paradigma *(root paradigm)* a mártíromságban kifejeződő altruizmus, s ez jelenik meg a zarándoklatok során tapasztalható vitalitásban, amelyben a résztvevők bizonyos hitben elmélyülnek, ami a közöttük lévő sokrétegű különbségek áthidalására teszi őket alkalmassá. (Turner 1975, 15)

Turner antropológus volt, a társadalom és benne az ember alapvető jellegzetességeit és funkcióit kutatta. E meghatározottsága volt az, ami miatt egy másik értelemben is beszélt vallásról, amely művére kifejezetten jellemző, s amellyel ő maga is megkülönböztethető számos más vallástudóstól és vallás-felfogásától, amely alapján a neodurkheimi iskolába tartozónak mondható. Ezt a másik féle vallásfogalmat funkcionálisnak tekinthetjük, amely elsősorban arra fókuszál, milyen szerepet játszik a vallás – mint szemléletalakító rituálé és sajátos átmeneti közösséget alakító erő – a társadalom és az egyén életében.

A rituális folyamatról szóló előadásait Turner a XIX. század nagy antropológusáról, Morganról elnevezett sorozat keretében tartotta, s ennek

kapcsán megragadta az alkalmat, hogy bevezetőjében összevesse Morgan és mások vallással kapcsolatos nézeteit a sajátjáéval. Ebben az összehasonlításban két fontos különbségre hívta fel a figyelmet. Az egyik a vallás érthetősége és jelentősége közötti különbségtétel. Miközben Morgan és más kortárs antropológusok érthetetlennek tételezik a primitív népek mítoszaiban, rituáléjában és más közösségi vonatkozásaiban tetten érhető vallást – amivel Turner nem értett egyet –, azonban nem vitatták a vallásnak a törzsi életre vonatkozó racionalitását, amint természetesen Turner sem. Másrészt ezek a kutatók részben módszertani alapállásukból fakadóan, részben a XIX. századi erőteljes racionalizmus igényeinek megfelelően tagadták, hogy „... ezeknek a jelenségeknek valamilyen emberfölötti eredetük lenne; ám egyikük sem tagadta a vallási hiedelmek és szertartások rendkívüli jelentőségét mind az ember társadalmi, mind pedig pszichikai struktúrájának fenntartásában és radikális átalakításában.“ (17–20)

Turner antropológiája alapján a vallást elsősorban a rítussal azonosíthatjuk. A rítus – amint fentebb láthattuk – számára nem a társadalom leképeződését jelentette, hanem olyan hatóerőt, amely a gondolkodást és a társadalmi struktúrákat átalakítja. Durkheimhez hasonlóan Turner számára a rítus a vallás és a társadalom alapja, alkotója és újrateremtője.

A vallás olyan funkció, amely elsősorban átmenetek idején aktivizálódik, illetve ezek során figyelhető meg dinamikája. Az átmenetek történhetnek a személy életében (erre inkább van Gennep hívta fel a figyelmet), valamely kisebb közösség életében, de akár az egész társadalom életében is. A vallás ezekben az átmenetekben központi hatóerő, amely révén a társadalmi dráma középső, liminális / liminoid fázisában új szemlélet és új struktúra születik. A vallási a maga hatását ebben a középső fázisban, a communitasban fejti ki, az új szemlélet, társadalmi pozíció és struktúra inkább következménye annak.

Másrészt Turner számára a vallás a társadalmi dráma koncepciójából adódóan anti-strukturális tényező. A liminális, illetve liminoid fázisban lévő emberek sajátos közösség-tapasztalata, amely révén alapvetően átalakul(hat) gondolkodásuk, egyéb társadalmi meghatározottságaikat átszelő, azokat viszonylagossá tévő és szoros kapcsolatokat él(het)nek át, és ebből a tapasztalatból fakadóan az új struktúrában más pozíciót foglal(hat)nak el, azt másképpen fog(hat)ják fel és alakít(hat)ják át.

A turneri vallásfogalom – anélkül, hogy műveiben egyszer is konkrét meghatározást kísérelt volna adni rá – eszmei és strukturális jellegű, az embert és a társadalmat magyarázó és még inkább alkotó erő. Az ilyen értelemben vett vallás metafogalom, hiszen általánosságban véve nem kötődik valamely konkrét vallási hagyományhoz, ugyanakkor különböző primitív vagy akár magasan fejlett vallások története során tetten érhető. Ugyanakkor a vallástörténeti értelemben vett vallási hagyományokon kívül, a profánnak mondható társadalomban lezajló átmeneti folyamatok során megjelenő hatékony szimbólumok is ugyanennek a vallásnak tekinthetők.

Turner művei mögött általában is megfigyelhető egyfajta pozitív evolucionalista történelemszemlélet. A liminális fázist státusemelkedés, előrelépő reintegráció stb. követi. Ez a szemlélet valóban jellemzi szemléletét. Alighanem összefüggést tételezhetünk fel e történelemszemlélet és kialakuló, majd erőteljessé váló katolicitása között, amelyet szintén üdvtörténeti alapállás jellemez. Kortársai között ott található Teilhard de Chardin, Romano Guardini, Karl Rahner és olyan történészek, mint Toynbee vagy a filozófus Karl Löwith, akik ebben az üdvtörténeti perspektívában gondolkodtak. Bár Turnernél kevés konkrét utalást találni a felsoroltak munkáira, szerteágazó műveltsége révén feltételezhető, hogy érzékelte az általuk explicite is reprezentált vallási szemléletet. A velük való szellemi rokonsága kézenfekvőnek tűnik.

A Turnerrel kortárs antropológusok (pl. Clifford Geertz, Melford E. Spiro, Vincent Crapanzano, James W. Fernandez, Sherry B. Ortner, Mary Douglas stb.) vonakodtak attól, hogy a vallásnak konkrét antropológiai definíciót adjanak, hiszen kutatásaikban tapasztalták, hogy a vallásnak nevezhető kulturális dimenzió milyen összetett. Talán ugyanebből az alaphelyzetből következően, miszerint elsősorban az írásbeliség előtti népek kultúráját kutatták, egy-egy kutatásban egy átfogó vallást tételezhettek, még akkor is, ha ez a vallásnak nevezett kulturális dimenzió más törzsek vizsgálatánál inkább kevesebb, mint több közös elemmel rendelkezett. A mai antropológusok több figyelmet szentelnek a komplex társadalmak plurális kulturális alapszövetének s ebből következően a vallási pluralizmusnak, a különböző vallási hagyományok együttes jelenlétének, illetve a korábbi megfigyelések során nem tapasztalt új vallási elemeknek és ezek hatásainak, valamint legújabban a vallási fundamentalizmusnak.

Turner vallásról vallott nézeteinek egy további sajátossága az exkluzív vagy szélsőséges funkcionalizmus tagadása, amely abban mutatkozik meg, hogy ő a vallásban a transzcendens dimenziót nem pusztán tételezi, hanem elfogadja, sőt vallja.

> Az én szemléletem eltér bizonyos más antropológusokétól, akik a vallást neurózistünetnek vagy kulturális védekezési mechanizmusnak tekintik.[76] E felfogások számára a vallás epiphenomenon, én ellenben ontológiai státusként fogom fel. (Turner 1975, 57)

Ezen a ponton antropológiáját és módszertanát ugyan számos kritika érte, melyek szempontjai érdekesek és érvényesek, figyelembe kell vennünk ezt a jellegzetességet. Turner nem tartotta adekvátnak, hogy Max Weber magát vallási botfülűnek nevezte, mert számára fontos volt a vallás olyan belső megértése,

[76] Részletesebben a pszichológusok szimbólumértelmezésének kritikájáról in Turner 1967, 33kk.

amely az adott vallás hívei és azok hite szempontjából való érzékeny közelítést jelentett. Nem vallotta ugyan Rudolf Ottóval, hogy a vallás tanulmányozása csak a numinózus iránti érzékkel rendelkezők számára lehetséges, de a radikális értelemben vett módszertani ateizmus álláspontját elutasította. E két pont között helyezkedett el nézetével és módszerével, s elméleti alapon bármennyire is jogos az ilyen álláspont sokrétű és kritikus elemzése, Turner a maga műveivel, leírásaival és rendszeralkotó vagy legalábbis rendszeralkotást provokáló elméleteivel valami egyetemeset és megkerülhetetlent alkotott a vallástudomány antropológiai tudományterületén.

A modell alkalmazása

Turner a társadalmi dráma és a hozzá kapcsolódó többi kultúrantropológiai kulcsfogalmat az ndembu afrikai, törzsi, rurális közegben szerzett megfigyelései alapján dolgozta ki. Egy másik kontinens egészen más populációjának viszonyai képezték azt az alapot, amire fogalmi rendszerét építette. A fogalmak érvényességi körét ő maga egyetemessé tette, ami után számos további vizsgálódásban Turner és követői e fogalmakat az eredeti kontextustól radikálisan különböző folyamatok leírására és értelmezésére használták, számos tudományterületen, a pedagógiától a pszichológián át a nyelvelméletig menően.

Turner az antropológiában „generalistának" tekinthető, a szónak abban az értelmében, hogy megfigyeléseinek kulcsfogalmait elméletében átalánossá, egyetemessé tette. Ezzel kapcsolatban komoly kritikák is érték a szakma legkiválóbb képviselői részéről – hasonlóan egyébként van Gennep rítuselméletéhez. (Vö. Geertz in Turner és Brunner 1986, 373kk) Ezt a problémát maga Turner is érzékelte, és a társadalmi dráma fogalmával kapcsolatban megjegyezte, hogy földrajzi és történeti szempontból egyaránt egymástól igen nagy távolságra eső kultúrák elemzésére használta a fogalmat, s ezzel saját szakmai kompetenciájának határait is átlépte. („*I have trespassed beyond the limints of my disciplinary competence of several occasions.*" – Turner 1974, 17) Azzal

indokolta ezt a tágasságot, hogy az emberiség gondolkodásának sokféleségét akarta bemutatni, s ebben megtalálni, illetve igazolni annak bizonyos alapvető azonosságát.

További reflexiót igényel azonban annak tisztázása, hogy milyen segédpremisszák tették lehetővé az adott kontextustól az egyetemes fogalomig jutást. A társadalomtudományi elméletalkotás ugyanis különbözik a filozófiaitól vagy a matematikaitól. Utóbbiakban a fogalmak egzakt kidolgozottságuk esetén eleve egyetemesnek számíthatnak, még akkor is, ha ezt az egyetemességet egy adott matematikai vagy filozófiai rendszer keretén belül értelmezhetjük csak. A társadalom- és embertudományok esetében azonban a legalapvetőbb fogalmak is, mint pl. ember, társadalom, kultúra, vallás stb. alapvetően kontextushoz kötöttek, jelentésük az adott közeg határát túllépve megváltozik. Turner falui és a kelet-közép-európai falvak olyan sok szempontból különböznek, hogy amit ő falunak nevez, annak ebben a kulturális régióban nincsen megfelelője s fordítva, az itteni falvak leírására alkalmazott kulcskifejezés használhatatlan a dél-afrikai village-ek esetében. A társadalomtudományi fogalomalkotásban a kontextus mellett segédpremisszaként egy olyan ember-, társadalom- vagy világkép szolgál, amelynek legfőbb jellemzője a globális egyetemesség. Az az elképzelés, miszerint az ember a világ minden kultúrájában ember, hogy létezik egy kultúrák fölötti lényegtér, amelyben a kulturálisan konkrét fogalomnak megvan az egyetemes, kultúrafüggetlen fogalompárja. Ez a metafogalmi vonatkozás teszi lehetővé az egy adott kulturális közegben alkotott fogalmak transzferálhatóságát, átvitelét egy másik kulturális közegre.

Ezt az elméleti jellegzetességet, a gyakorta nem reflektált segédpremisszát a társadalomkutatók általában azzal a módszertani stratégiával hidalják át, hogy törekednek egymástól nagyon különböző kulturális közegben megfigyeléseket végezni. Ha ezek alátámasztják egy-egy fogalom vagy összefüggés érvényességét, a fogalmat lehet egyetemesnek tekinteni. Maga Turner a

liminalitás fogalmát sikeresen alkalmazta például Mexikóban is, illetve nem csupán rezidens falvakra, hanem a zarándoklatok eseti közösségeire is.

A liminalitás fogalma ezek alapján különösebb módszertani aggály nélkül elvileg alkalmazható a kelet-közép-európai társadalmi átmenet vizsgálatára. A kontextuális fogalmak egyetemesítésének fentebb jelzett logikája azonban arra az éberségre kötelez, miszerint a fogalom kelet-közép-európai operacionalizálásakor eredeti változókat is alkalmazni kell a vizsgálati modellben, s ezek kiválasztását meg kell indokolni, méghozzá az eredeti vizsgálati változókhoz való pozitív viszony igazolásával. Mielőtt kifejezetten a régióra jellemző átmenet vagy fordulat viszonylatában alkalmaznánk Turner elméletét, lássunk egy példát arra, hogyan alkalmazza ezt egy szerzőpáros a II. világháborút követő társadalmi változásra.

Egy példa: nácitlanítás

Uta Gerhardt és Gösta Gantner a turneri liminalitás modellt a II. világháború utáni ún. *Entnazifizierung* (nácitlanítás) folyamatára alkalmazták, és ebben hat olyan pontot találtak, amelynek leírása és értelmezése így lehetséges. A szerzőpáros „hipotetikus rituálé”-nak nevezte a vizsgált folymatot, hiszen az elsődleges aktorok és a közvetlen vagy közvetett résztvevők szándéka nem valamilyen rituális folymat végzése volt, ám a leírás számára értelmesnek tartották feltételezni a „rituálé” mechanizmusainak jelenlétét. Bár itt egy olyan történelmi korszakról és egy abban nagyon spaciális helyzetű országról van szó, számunkra azért érdemes bemutatni eljárásukat, hogy egy példát lássunk egy egész társadalmat differenciáltan érintő folyamat ilyen értelmezésére. Természetesen a hivatkozott történelmi periódus összetettségi foka rendkívül nagy, s maga a német történettudomány is küzd az események és összefüggések feltárásával. Számunkra, amint a szerzők számára is, nem a tényfeltáró és elemző történészi megközelítés szempontjai a fontosak, hanem maga a hipotetikus értelmezési modell. A kelet-közép-európai térség vonatkozásában a párhuzamos

történelmi folyamat szintén a II. világháború utáni évek voltak, amivel ebben a munkában nem foglalkozunk. Ám a liminalitás modelljének nagy társadalmi változások értelmezésére való transzferálására ez jó példát kínál. (Gerhard és Gartner 2004))

Új kezdet

A liminalitást biztosította ebben a folyamatban egy szándékolt abszolút kiinduló pont kijelölése, egy olyan éles határ meghúzása, amely kapcsán a múlt és a jelen világosan és egyértelműen szétválasztható. Az 1945 és 1949 között eltelt idő alatt számos intézményt azzal a szándékkal zártak be, hogy ezáltal egyértelműen lezárják a múltat, és egy következő, új, az előzőtől egyértelműen eltérő korszakot nyissanak meg. A szerzők „nulla órának" *(Stunde Null)* nevezték ezt a vonatkozást, utalva az elmúló és a kezdődő napot elválasztó időpillanatra.

Büntetőeljárások

A második liminalitási momentumot a náci rendszer legfőbb háborús bűnösei ellen indított büntetőeljárások és azt ezt követő büntetések végrehajtása jelenti. Miközben a társadalom legnagyobb része igyekezett minél gyorsabban visszatérni a „normális élet"-be, s a működő demokrácia viszonylag gyors tempóban helyreállt, aközben az elítéltek börtöncellákban vagy büntetőtáborok barakkjaiban ültek, teljesen kizárva a többségi társadalmi folyamatokból. Ezalatt a számukra speciális idő alatt alkalmuk nyílott a múlt átértékelésére, annak a múltnak, amely számukra már csak emlékeikben és következményeikben volt jelen, de nem mint működő társadalmi modell, amellyel valódi módon lehetne azonosulni. Az átgondolás után – talán esetenként a „megtérés" kifejezést is lehet alkalmazni – és a kiszabott büntetés letöltése után kiléphettek a liminális szakaszból, és beléphettek a köztársaság társadalmába.

Internálás

Egy további momentum a társadalmi vagy politikai funkciótól való eltiltás, amit a szerzők az internálás *(Internierung)* kifejezéssel jelölnek. Itt azonban nem arról van szó, hogy a bűnösöket életük végéig internáló táborokba száműzték volna, hanem arról, hogy az új társadalmi viszonyok között nem engedték őket aktív szerephez jutni, és a demokráciára való veszélyességi fokuk mértékében gyakran teljesen kizárták őket az új rendszerből. Azt a „helyet", amely a nyilvános társadalmi kommunikációs aktivitás teréből a kizártak számára létesítettek – az amerikai megszállók valóságos elkülönítőinek mintájára – azonnali elkülönítőnek *(automatic arrest)* nevezik.

Munkavállalási tilalom

1944 őszétől az egyes nácik által uralt területek visszafoglalását követően a még érvényben lévő nemzeti szocialista törvényeket és rendeleteket azonnal hatályon kívül helyezték, és az ott működő náci szervezeteket feloszlatták, intézményeiket bezárták. Az alkalmazottakat el kellett bocsátani, és az érvényes direktívák értelmében eltiltották őket a munkavállalástól. Az eltiltásnak különböző fokozatai voltak, az azonnali és végleges eltiltástól a részleges és átmeneti eltiltásig. Ez a tilalom az érintettek számára liminális helyzetet teremtett, mert nem folytathatták addigi munkájukat, s más munkahelyet pedig hosszabb-rövidebb ideig nem kereshettek. A visszailleszkedésre csak gondos vizsgálatok után adtak engedélyt a hatóságok, s az új munkahelyen is kiemelt figyelemmel kísérték és ellenőrizték a visszailleszkedés folyamatát. Az ellenőrzések mindenképpen azt szolgálták, hogy a korábbi rendszer elkötelezettjei számára a beilleszkedés útját megnehezítsék.

A választójog megvonása

A társadalmi életből való időleges kizárás egyik eszköze volt, hogy az egykori nemzeti szocialista párt tagjaitól megvonták a választójogot, így ők nem vehettek részt az 1946-os választásokon.

Esküdtszék

A nácitlanítás 1946 és 1949 közötti éveiben az amerikai zóna felfogható úgy is, mint egyfajta communitas. Minden tizennyolc év fölötti lakost esküdtszék elé hívhattak, ahol írásban vagy szóban is részletesen számot kellett adnia a NS rendszerhez való kötődéséről és az abban végzett cselekedeteiről. A vizsgálat eredményét határozatban rögzítették, amellyel az illetőt adott esetben bizonyos vezeklésre kötelezték, s jogainak teljes körű használata csak ennek leteltével, illetve a kirótt feladatok teljesítésével vált lehetségessé. Amikor ez megtörtént, akkor „hagyhatta el" a communitas-t, és integrálódhatott a társadalomba. A vizsgálati űrlapok kitöltését rendkívül komolyan kellett venni, mert ha a hatóság bármilyen hibát észlelt, az illető megbízhatósági besorolásán változtatott. Sőt a nácimentesítési folyamat lezárása után is, ha fény derült hamis adatközlésre, annak komoly büntetőjogi következményei lehettek és lettek is. Ilyen esetekben az illetőknek vissza kellett térniük a liminalitási zónába.

Rendszerváltozás: liminoid fázis

A XX. század Kelet-Európájáról írt művének második kiadásában J. R. Campton, oxfordi kelet-európatörténész az 1989–1991-es politikai fordulatot közvetlenül követő korszakot három alfázisra bontja, s bár nem hivatkozik e fázisok értelmezésével kapcsolatban semmilyen elméletre, szembeszökő a hasonlóság a Turner által kidolgozott liminalitás fázisaival. Az első szakasz a kommunizmus megszüntetésének fázisa, amelyhez a titkosrendőrség erőteljes korlátozása vagy megszüntetése, a vezető párt szervezeteinek kitiltása a munkahelyekről és általánosságban befolyásának visszaszorítása. A következő fázis a demokrácia apparátusának megalkotása, a szabad választás kereteinek kidolgozása, az új parlament felállása, civil jogok törvényi garantálása stb. Végül a harmadik fázis, amely némely országban egyre inkább rutinizálódik, másokban ellenkezőleg, a folyamatos bizonytalanság korszaka, a demokratikus intézmények működésének korszaka. Ez a folyamat az érintett országok kisebb hányadában az autoritarianizmus hagyományának folyamatossága mentén zajlott, többségükben

a korrupció korróziója jelentős frusztrációs tényező, amely bizonyos esetekben óriási méreteket öltött. (Crampton 1997)

Hankiss Elemér, aki a kelet-közép-európai régió átmeneteinek nemzetközi szinten is elismert kiváló kutatója, egy 2007-es tanulmányában felveti annak a lehetőségét, hogy a kelet-közép-európai átmenetet a turneri liminalitás fogalmának segítségével modellezzük. Az esszé az ötlet sarokpontjait rögzíti csupán, a Hankissra jellemző lendületes és gazdag képiségű stílusban megfogalmazva. E fejezet bevezetéseként – mielőtt saját meglátásainkra rátérnénk – érdemes összefoglalni Hankiss gondolatébresztő ötleteit, esetenként jelezve azokat a helyeket, ahol további pontosítást, esetleg korrekciót igényelnek. (Hankiss 2007)

Hankiss fentebb hivatkozott esszéjében Turner: *Ritual Process* c. könyve alapján gondolta át a liminalitás alkalmazhatóságát, s miután röviden bemutatja a könyv gondolati vázát, mindjárt egy hiányra is felhívja a figyelmet. Nevezetesen arra, hogy Turnernél a liminális státus után mindig a reintegráció fázisa következik, ami egyfajta pozitív vagy inkább optimista történelmi teleológiára enged következtetni. Anélkül, hogy Hankiss egyetlen példát is említene, megjegyzi, hogy a liminalitást követően további hanyatlás is lehetséges. Az átmenet olyan terheket ró a résztvevőkre, hogy a társadalmi csoport szétzilálódhat, a társadalom tagjainak magatartása és tudata eltorzulhat, és akár hosszú időre „megnövekszenek a társadalmi különbségek, kiélesednek az ellentétek, nem igazán buzognak föl az alkotó energiák, nem a közösségi szellem, hanem a magánérdekek ricsaja hatja át a társadalmat". A tásadalmi dráma ilyetén kimenetét Hankiss a liminális folyamat negatív változatának nevezi, s nem tagadja, hogy erre a Turner által nem elemzett és fogalmilag sem tisztázott változatra azért van szükség, mert a kelet-közép-európai társadalmak elmúlt húsz esztendejének folyamatai nem írhatók le a turneri reményteli társadalomképbe illő liminalitással, hanem felvetik annak a lehetőségét, hogy

sikertelen lesz ez az átalakulás, amit Turnerre alapozva, de fogalmi rendszerét kiegészítve negatív liminalitásnak kell nevezni.

A kelet-közép-európai átmenet valóban liminális helyzetet idézett elő a társadalmakban, mert a szocialista rendszer struktúráiból a demokratikus és kapitalista rendszer struktúrái felé indultak el, ami azzal járt, hogy a múlt struktúráit – amennyire csak lehetett – le kellett rombolni, és hozzá kellett látni új intézményrendszer kiépítéséhez. A liminális korszak káosszal jár, ami ezekre a társadalmakra is igaznak tekinthető, hiszen a lerombolt régi és az egészen ki nem épült új rendező elvek és intézmények egyszerre többféle logikával működnek, ami nem is eredményezhet mást, mint összevisszaságot. A folyamatban kulcsszerpet játszanak a beavatók, akik Turnernél a törzs vénjei, varázslók, a kelet-közép-európai átalakulásban azok a nemzetközi pénzügyi és politikai szervezetek, amelyek a folyamatokat nemcsak figyelemmel kísérik, hanem abba intézkedésekkel és egyéb más technikákkal be is avatkoznak. A szigorú, titkos tudással és megkérdőjelezhetetlen tekintéllyel rendelkező rituális aktorok majd akkor tekintik az ex lex állapotban leledző társadalmat érettnek, ha mindenben követi előírásaikat. Hankiss kritikusan megjegyzi, hogy ezek a nemzetközi szereplők már számos társadalmat hosszú időre élhetetlen és nyomorult korszakba taszítottak, s csak reménykedni lehet, hogy ebben az átmenetben ez nem így történik. Az aktorok közé sorolhatók a párhuzamban az ország legfőbb politikai vezetői.

Ebben a különleges, minden tekintetben paradox átmenetben kiemelt szerephez jutnak különleges, mesebeli, mítikus lények (pl. a yoruba vallásból ismert tricksterek), amelyek az adott helyzetnek részben kihasználói és haszonélvezői, részben előmozdítói, ám a liminális szituáció populációja soha nem tudhatja bizonyosan, hogy pozitív vagy negatív következménnyel jár-e, ha követik őket. Az ezzel ellenkező végletet a rendcsinálók jelenítik meg, akik a struktúra képviselői az anti-struktúrával szemben.

Hankiss elemző ötletsora, amelyben Turner liminális fázisra vonatkozó alapelemeit használja a kelet-közép-európai átmenet értelmezésére, akkor válik igazán kritikussá, illetve szembeállítóvá, amikor a communitasról, illetve a liminalitásból a visszailleszkedés felé való elmozdulásról beszél. E sötét tónusok bemutatásakor ugyan többször is megjegyzi, hogy talán csak magyar jelenségről van szó, de hipotézisét fenntartja az egész régióra vonatkozóan. A communitas még nem jelent meg ebben a régióban, sokkal inkább a részérdekek egymás ellen feszülése a jellemző. A liminális fázisra jellemző kreativitást a nyugati elemzők nem tapasztalják, inkább a fejlettebb társadalmak hibáinak megismétlését. A communitas olyan közösségi tér, amelyben a felvetések és megoldási lehetőségek színes ötlet-arzenálja van jelen, míg ezekben a társadalmakban nem jelenik meg az építő közbeszéd. A visszailleszkedés feltétele és egyben jele is a turneri koncepcióban az új identitás megjelenése, az átmenet térségében ezzel szemben részidentitások egymás elleni küzdelme tapasztalható, valamint egyfajta identitás-mánia, amely a realitásokat figyelembevevő tervezés helyett belevész az identitás hangsúlyozásának témaköreibe. A liminális fázis káosza és fájdalmai végül letisztuláshoz vezetnek, amely révén a múlt és a jövő érthetőbbé, kezelhetőbbé válik, ezzel szemben a térség társadalmai visszafelé tekintve történelmük csupa sötét emlékét látják, a jövővel kapcsolatban pedig a bizonytalanság a meghatározó közérzés. Végül a liminalitás szakaszán áthaladva Turner modelljében előrelépés történik a személy és a közösség életében egyaránt. Ennek jeleit Hankiss nem látja a térség országaiban, inkább egyfajta „nagy regresszió" jelenik meg számára, amely modellel azonban már elhagyja Turner elemző fogalmait.

Hankiss gondolatébresztő és hipotetikus esszéje két szempontból is értékes a kelet-közép-európai társadalmi átmenet vallástudományi vizsgálata számára. Egyrészt a turneri társadalmi dráma és liminalitás modelljének alkalmazásával igazolja azt a felvetést, hogy az átmenet értelmezése ezzel a fogalmi készlettel és összefüggésrendszerrel lehetséges, másrészt a turneri műből leltárba veszi azokat

a kulcsfogalmakat, amelyhez kortárs társadalmi jelenségek párhuzamai kínálkoznak. A későbbiekben mindkét szempontot nyomon követjük, miközben a hipotézist még inkább alátámasztjuk, az elemzési szempontokat pedig kritikusan pontosítjuk.

Liminalitás index

Victor Turner társadalmi dráma elméletét a kelet-közép-európai társadalmak 1990-et követő korszakára alkalmazva azt mondhatjuk, hogy a kelet-közép-európai sajátos kultúrrégió részben a liminális korszakban van, részben pedig már túljutott azon. Ezt igazolják a korábbi korszak továbbélései és az új rendszer működésének alapvető hibái a nagy társadalmi struktúrák területén, továbbá a társadalmi közvélekedés területén az új viszonyokkal kapcsolatos alapvető bizonytalanságok. Ahhoz, hogy megállapíthassuk, a régió mely társadalmára jellemző a liminoid viszonyrendszer, és melyik van már túl ezen, Turner elmélete alapján egyfajta indexet állíthatunk össze. Ezek mentén a liminális korszak jellegzetességei szempontjából a régió államait, illetve társadalmait különböző csoportokba rendezhetjük egy „liminalitási index" segítségével.[77] Ennek az indexnek a változói három dimenziót hivatottak egy modellben megjeleníteni. Az egyik a *történelmi stabilitás* dimenziója, amely az adott államforma 1990 előtti hosszabb stabilitási korszakait jelöli. A második az 1990 utáni *kortárs stabilitás*, részben az adott állam önállóságát, illetve az önállóságot követően a kormányok és a demokratikus választások rendes menetét mutatja. Végül a harmadik dimenzió a *közvélemény vélekedése a demokrácia intézményeiről és működéséről*.[78]

Azon országokban, amelyekben a történelmi és a kortárs stabilitás hosszabb korszakokra jellemző, és a közvélemény is nagyobb koherenciát mutat a demokratikus intézmények pozitív megítélésében, ott a liminalitási szakasz

---

[77] Visszautalok itt a régióról szóló fejezetben mondottakra, valamint arra a kísérletre, amit a közvallásról szóló fejezetben végeztem a régió országainak csoportosításával. A „liminalitás-index" itteni kísérlete alátámasztja az ott mondottakat.

[78] Ennek a felvetésnek az előzményét a közvallással kapcsolatban már említettem, itt most kissé részletesebben is kifejtem, mert szorosan tartozik Turner liminoid fázis felvetéséhez.

végéről, a társadalmi normalizálódásról beszélhetünk, és ennek következtében a vallási funkciók is a berendezettséget szolgálják. Azokban az országokban, ahol a stabilitás alacsony fokú, és a közvélemény erősebben polarizált, ott a vallás is megosztó funkciót lát el.

Anélkül, hogy a régió országait – akár csak közülük példákat válogatva – el kívánnánk helyezni a felvetett modellben, a politikai, illetve állami stabilitás vonatkozásában három államtörténet típust különíthetünk el. Az egyikbe tartoznak azok az országok, melyek az első évezred végén alakultak, és állami szuverenitásukat csak néhány évtizedre veszítették el. Ebbe a csoportba tartozik Lengyelország és Magyarország. A térségben még négy állam alakult a jelzett korszakban, Csehország, Horvátország, Bulgária és Szerbia, de mind a négy évszázadokra volt kénytelen nélkülözni az állami szuverenitást. A mai szóhasználat szerinti Csehország voltaképpen három történeti régió közös megjelölése, melyek történelme a századok során részben igen eltérően alakult. Közös bennük azonban a kereszténység felvétele és elterjedése az első ezredforduló környékén. A XV. században a Habsburg Birodalom részévé váltak, majd a nemzeti mozgalmak korszakában a cseh nemzeti törekvések voltak számottevőek. 1918-tól Csehszlovákia, majd ennek felbomlását követően Cseh Köztársaság. Horvátország 1102-ben perszonálunióba került a Magyar Királysággal, majd a mohácsi csata után a Habsburg Monarchia része lett, az első világháborút követően pedig a szerb-horvát-szlovén kirányságé, a későbbi Jugoszláviáé. Önállóságát 1991-ben szerezte meg. A mai Bulgária valójában a XIX. század végétől rendelkezik állami kontinuitással. A szerb birodalom ugyan a XIV. századtól datálódik, ám rövid két és fél évtized után folyamatosan valamely más birodalom fennhatósága alatt volt, míg önálló államiságát csak 2003-ban kapta meg. Ez a négy állam képezi a régió másik csoportját, amelyre a hosszú államtörténet nagy megszakításokkal jellemző. Végül a harmadik csoportba tartoznak azok az országok, melyeknek szuverén államisága a XX. században vehette kezdetét, pl. Fehéroroszország vagy Macedónia.

Nyilvánvalóan az említett és az itt említésre nem került országok mindegyikének történelme fordulatos, és nem sematizálható. Ugyanakkor a nagy birodalmak szorításában mégis jelentős különbségeket figyelhetünk meg közöttük, amelyek révén kísérletképpen csoportosíthatjuk őket. Az önálló államiság történelmi kontinuitása egyrészről az adott államformák történelmi dátumai mentén adatszinten megragadható. Más részről viszont a mai társadalmi és vallási átmenet értelmezésekor ezek az adatok bekerülnek a nemzeti önértelmezés és identitásteremtés diszkurzív erőterébe. Ebben a hatások kiváltásának eszközei a történelmi múlt adataiból való nemzeti érdekek által motivált válogatás, valamint a célirányos történelem-teremtés. E folyamat a térség országaiban a XVIII–XIX. századi nemzeti ébredési mozgalmakban öltött karakteres formát, melyeknek többé-kevésbé meghatározó jelentőséget kell tulajdonítanunk, ha a nemzeti történelmet a mai folyamatok egyik magyarázó faktoraként fogjuk fel.

Az imént bemutatott történelmi változó mellett a második változót politikainak nevezhetjük. Ez a rendszerváltást követő kormányok stabilitására vonatkozik. Azokat az országokat nevezzük politikailag stabilnak, melyekben a kormányok az alkotmányban és a választási törvényekben rögzítettek szerint kitöltik a kormányzati ciklust, s a következő kormány is demokratikus választások útján áll fel és kerül hatalomra. Természetesen a demokratikus politikai intézmények közül a parlament és a kormány csak az egyik, ezenkívül más intézmények is vannak, amelyek mentén szintén mérhető az adott ország politikai stabilitása. A kormányok és a parlamenti választások megfigyelésében nagy előny a dátumok és az arányok egzaktsága. Érdekes megfigyelni, hogy milyen összefüggés van a történelmi és a politikai stabilitás között. A hosszabb és magasabb fokú kontinuitással rendelkező országokban – bár nem kivétel nélkül – az előbb említett értelemben vett politikai stabilitás is nagyobb. A vizsgált régió országai közül azok, melyek rövidebb-hosszabb szuverén államiságuk történelmének nagyobb részét valamely nagyhatalom részeként élték, ott a jelen politikai stabilitás szintje alacsonyabb. Elsődleges példaként adódik a Balkán, ahol a

tagállamok kiszakadása a balkáni háborúk útján vált lehetégessé, és ahol Koszovó alkotmányos, illetve nemzetközi jogi szempontok szerint is igen vitatható függetlenségét 2008. február 17-én kiáltották ki egyoldalúan. Ugyanígy alkalmas példának tekinthetjük Ukrajnát, ahol az 1991-ben kikáltott függetlenséget követően folyamatosan erőteljes küzdelmek dúlnak a keleti és nyugati érdekeltségű politikai erők között, kezdve az ún. „narancsos forradalommal" egészen az utóbbi évek kormányváltásaiig.

A harmadik stabilitási mutató a demokrácia alapintézményeiről és ezek működéséről alkotott közvélemény. A megkülönböztetés jelentős, hiszen a régió országaiban a demokratikus alapintézmények – alkotmány, parlament, választások stb. – 1990-et követően hamarosan felálltak, ugyanakkor ezekkel kapcsolatban a társadalom véleménye megoszlik. Az egyik véleménycsoport szerint maga a demokrácia káros vagy működésképtelen, a másik szerint azonban a megfelelő intézmények akár jelentős mértékű működési zavarai tapasztalhatók. Az 1999-ben Európa országainak többségében elvégzett kutatás, az Európai Értéktanulmány *(European Value Studies / Europäische Wertestudie)* külön figyelmet szentelt a demokráciával kapcsolatos attitűdöknek. Az eredmények, melyeket itt részletesen nem szükséges bemutatnunk, az európai országokat jól körülhatárolható csoportokra osztják. Az általunk vizsgált kelet-közép-európai régió országai a demokrácia alapértékeivel és azok működésével szemben egyaránt kritikusak, sőt ezekben az országokban a demokratikus intézményrendszerrel szemben a szakértői kormányok, illetve az autoritér kormányzási formák iránti szimpátia is szignifikánsan erősebb, mint a nyugat- vagy észak-európai országokban. A régió országai között azonban e tekintetben két csoport különböztethető meg. Az egyikben a demokrácia kritikus, és a szakértői vezetésbe vetett bizalom erősebb, mint a rendszer működésébe vetett. A másik csoportban pedig a demokrácia bizonytalan és gyanús, továbbá a tekintélyelvű vezetési formákba vetett bizalom erős. Az első csoportba tartoznak

a közép-európai, posztmonarchikus országok és Lengyelország, az utóbbiba a Balkán országai, Oroszország és Ukrajna. (Denz 2002)

Ha tehát a turner-i társadalmi dráma, kiemelten is a liminalitás elméleti modelljét alkalmazzuk a kelet-közép-európai régió átmeneti társadalmainak vizsgálatára, a történelmi és a kortárs stabilitásokat és instabilitásokat fokozott figyelemmel kell kísérnünk. Sok más lehetőség mellett ennek néhány aspektusát, illetve lehetséges változóját példaként foghatjuk fel. Természetesen minden komolyabb vizsgálatnak magának kell a megfelelő indexeket összeállítania. A liminalitás index kísérlete mellett érdemes kitekinteni néhány példára, melyekben az a közös, hogy a turneri liminalitás modellt alkalmazták a régióban különböző korszakokban lezajlott folyamatok leírására és értelmezésére. A nemzetközi szakirodalomból vett példák adott esetben alkalmat adhatnak további összehasonlító kutatások számára.

Nemzeti mozgalmak és vallás

A régióban lezajlott 1990 körüli politikai fordulatot megelőzően és követően az érintett országok többségében fontos szerepet játszottak olyan mozgalmak, melyek az adott társadalom etnikai, nemzeti gyökereire és hagyományaira építettek. A korábbi társadalmi berendezkedés szempontjából ezek szubkulturális pozícióban voltak, majd a fordulatot követően történetük és jelentőségük országonként eltérően alakult. Az átmenet korszakainak vizsgálatakor ezeket a csoportokat, mozgalmakat Turner elméletével összhangban olyan kollektív szereplőknek tekinthetjük, melyek nemzeti szimbólumokat és játékokat jelenítettek meg; az átmenet rítusainak csoportos aktorai. A nemzeti szubkultúrák és az adott társadalomban meghatározó vallás egymásrahatásával kapcsolatban Hank Johnston (Swatos 1994, 34) három kérdést tartott szükségesnek vizsgálni: 1. a nacionalista mobilizáció kurzusa; 2. a demokráciára való áttérés; 3. az állam és az egyház viszonya a függetlenséget követően. Munkahipotézisként két szcenáriót tartott lehetségesnek: a) a magas

fokban artikulált szubkultúra erőteljesebb nacionalista mozgalmat indukál szimbólumok propagálása útján és a konkrét korábbi kapcsolati tőkéjének segítségével; b) az extenzív vallási szubkultúra moderálja, keretek között tartja a függetlenséget követelő nacionalista kurzust, és hasznára válik a demokráciába történő átmenetnek. Spanyol és lengyel példákra alapozva az is feltételezhető, hogy a világi másként gondolkodók, belátván a nemzeti egyházak kulturális jelentőségét, szintúgy kapcsolatot találnak a vallási–nemzeti szubkultúrával.

Egyházak és antistruktúra

A különböző egyházak, denominációk és egyéb vallási közösségek liturgiái / rituáléi előidézhetnek communitas-t, ha a résztvevők megélik a numinózummal, a szenttel való talákozást. Ilyen közegben egyrészt azt tapasztalják, hogy létüket és életüket, akaratukat és érzelmeiket a transzcendens valóság irányítása alá helyezhetik. Ebben az élményben a többi résztvevővel együtt olyan közösségi tapasztalatra tehetnek szert, ami felülírja a közöttük lévő egyéb elválasztó határokat. E misztikus jellegű közösség – amely rövidebb-hosszabb ideig fennállhat – nemcsak szellemi–érzelmi jelentőségű a tagok számára, és nem is pusztán saját individualitásukat transzcendálják, hanem mint közösség is cselekvővé válhat azok felé, akik nem mentek át a communitas e fázisán. Az ilyen communitasban résztvevők új perspektívákra találhatnak, magán- és közösségi életük számára új távlatok nyílhatnak meg, átalakulhat saját magukhoz való viszonyuk, növekedhetnek cselekvőképességükben stb.

Az ilyen jellegű közösségek a saját tágabb vallási közegükben vagy akár abból kilépve a profán közegben is megjeleníthetnek valamit abból, amit átéltek és beláttak, s ehhez a társadalmi aktivitáshoz a közös liminoid élményben az azelőttinél erőteljesebb motivációra tehetnek szert. A maguk körében átélt mikrotársadalmi viszonyokat kivetíthetik a makrotársadalmi közegre, nagyobb egyenlőséget, igazságosságot, szolidaritást stb. modellezvén vagy akár követelvén. A durkheimi kollektív pezsgés értelmében az ilyen közösségek

maguk is új struktúrákat hozhatnak létre, illetve tágabb közegükkel szemben is alakítólag léphetnek fel.

Ezek az általános érvényű megfigyelések és megfontolások a kelet-közép-európai átmenet idejére is érvényesíthetők. Miközben a vallási közösségek puszta létüknél fogva kontrasztot jelentettek a totális ideológiai vezetés részéről homogénnek szándékolt társadalommal szemben, a vallási elkötelezettségben és ezzel karöltve a vallási–rituális életben aktívabban részt vevő tagjaik számára képesek voltak alternatív lét- és életértelmezési perspektívát közvetíteni, őket olyan communitasokba vonni, amely eme alternatívának megfelelő cselekvésre ösztönözte őket, és ebben számukra hátteret is képezett. Ebből a vallási közösségen belül kialakult communitas élményből olyan erők is fakadtak – párosulva más gazdasági és politikai motivációkkal –, amelyek hozzájárulhattak a fennálló rendszer megingatásához, illetve megdöntéséhez. Ilyen aspektusból is értelmezhető a romániai forradalom kitörésekor kulcsszerpet játszó református közösség Tőkés László körül, a volt NDK-ban az evangélikus templomokból elindult esténkénti politikai körmenetek vagy még korábban a lengyelországi Szolidaritás mozgalom ereje mögött a pápalátogatás, illetve számos vezető elkötelezett katolikussága stb.

Auschwitzi keresztek

1998-ban különböző magánszemélyek és civil szervezetek háromszázhuszonkét keresztet állítottak fel Auschwitzban az állami múzeumhoz közel, megvédendő Auschwitzot mint a holokauszt lengyel jelképét. A keresztek felállítása, majd az a szóbeszéd, miszerint a kormány el akarja onnan távolítani azt a keresztet, melyet II. János Pál pápa 1979-es látogatásának emlékére állítottak fel, heves vitát váltott ki Lengyelországban és azon túl is. E vitát s a benne feltárulkozó összefüggést a vallás és a nemzet egymáshoz való viszonyáról elemezte Geneviève Zubrzycki a *The Crosses of Auschwitz: Nationalism and Religion in Post-Communist Poland* c. könyvében. (Zubrzycki 2006) Az elemzésben Turner szimbólumfogalmából

indult ki, miszerint a szimbólumok poliszemikusak (a puszta formális tartalmuknál sokkal többet fejeznek ki) és multivokálisak (többszólamúak, a befogadók széles köre számára hozzáférhetőek), többféle véleményt képesek integrálni, és szemantikailag nyitottak. Ez a módszertani megközlítés nemcsak annak megvilágítását tette lehetővé számára, hogy a szimbólumok különböző aspektusai milyen módon aktivizálják az embereket politikai cselekvésre, hanem azt is, hogy kimutassa, ha a szimbólumokat történelmi kontextusba helyezik, akkor ez az embereket szemiotikai közösségbe vonja, amelyben (újra) megértik a jelképek jelentését, és olyan tudatos cselekvésre képesek, amelyek pozitívan függenek össze a szimbólumok által képviselt érzelmi és erkölcsi tartalmakkal.

Lenin pere

A Szovjetunió kezdeti szakaszában, melyet liminális fázisnak is nevezhetünk – mint valamiképpen minden radikális politikai átmenetet –, koncepciós és színlelt pereket rendeztek, melyek fontos szerepet játszottak az új ideológiába és struktúrába való gyors átmenetben. Az első ilyen per, amelyről a Pravda tudósított, Lenin pere volt 1920. április 17-én, akit ugyan megvádoltak, ám bűnössége nem igazolódott, így felmentették, és az egybegyűlt hívei ünnepelhették a győzelmet.

A per sokrétű szerepet játszott, többféle illúziót kellett megerősítenie, illetve alátámasztania. Egyrészt a per valós voltát, lefolytatásának demokratikus jellegét, miszerint a nép képviselte a vádat és kapott igazságot. Demonstrálni kellett, hogy „Lenin elvtárs" ugyanolyan alapon perelhető, mint bárki a társadalomban, ami igazolja, hogy a szovjet állam túlhaladta az önkényes és korrupt cári igazságszolgáltatást. (Wood 2002, 244) A per Lenin és Trockij számára lehetővé tette, hogy a korábbi társadalmi státusukból, a cári rendszer ellenzéki szerepéből átkerüljenek az új rendszer vezéralakjai státusába. Fókuszálta az új hatalom központját, a forradalomra és annak vezetőire koncentrálva új hatalmi–ideológiai értelmezési központot teremtett. Wood szerint nem tudható meg, ki, illetve kik

voltak e színházi jellegű kirakatperek szerzői és rendezői, de az bizonyos, hogy rendkívüli következetességgel sikerült igazolniuk, hogy ezek az események a munkásosztály spontán cselekedetei voltak, s egyedül az ő érdekeiket szolgálták. (247) Az ilyen jellegű demonstratív perek 1920 és 1923 között zajlottak, ennyi idő alatt betöltötték rituális szerepüket, melyet az új rend születésének liminoid fázisában játszaniuk kellett. (Wood 2005, 68kk)

Számos ilyen jellegű perrel találkozhatunk a Szovjetunió történetében, a keleti blokk országaiban (vö. Hodos 1988), sőt, a koncepciós és kirakatperek önmagukban, de különösen a nyilvánosság számára betöltött szerepüket tekintve fontos elemei minden politikai váltásnak, átmenetnek. (Vö. Eis 1965)

E néhány péda – hosszabban-rövedebben kifejtve – mutatja, hogy a liminalitás, illetve tágabban a turneri társadalmi dráma elmélet alkalmas keret arra, hogy különböző társadalmi átmeneteket általuk értelmezzük. Az említett példákban kiemelendő közös vonás az átmenet viszonylag rövid szakasza, valamint az a radikalitás, amit az átmenet krízise okoz, vagy másképpen fogalmazva, amely radikalitás alapján az átmenetet mint krízist foghatjuk fel.

Összefoglalás

A társadalmi dráma elmélete, kiemelten a liminalitásra és a kommunitasra vonatkozó elemei az eredeti afrikai kontextus után számos más radikális átmenet elemzésére bizonyult alkalmasnak. Amint a fentiekben láthattuk, a kelet-közép-európai társadalmi fodulatok vizsgálatakor is sikerrel akalmazták már elméleti háttérként. Nem csupán a társadalom vallási dimenzióinak feltárására, hanem éppen ellenkezőleg, az eredetileg vallási elemek értelmezésére kidolgozott elmélet a „profán" átmenetek belső dinamikájára biztosít árnyalt rálátást. Ebben az összefüggésben ez az elmélet kiemelten jó példája lehet a vallástudomány sajátos szemléletmódjának és módszertanának, amelynek elsődleges tárgya a kultúra és a társadalmi folyamatok. Amit a vallástörténeti vagy ebben a konkrét esetben természetesen kulturantropológiai vizsgálódásai alapján feltár és

vallásként azonosít, azt más természetű folyamatok vizsgálatakor érzékelheti és kamatoztathatja, sajátos értelemben vallási jellegűnek tarthatja.

Turner a hatvanas évek Európájának és Amerikájának liminoid átalakulási folyamatában alkotta meg elméletét, és alkalmazta az általa tapasztalt átmenettől függetlenül, számos más történelmi átmenetre. Amikor a kelet-közép-európai társadalmi átalakulás 1989–1991-es radikális fordulatára vonatkoztatjuk elméletét, szorosan kapcsolódunk Turner eredeti felvetéséhez. Olyan korszakban jelentette meg e témával kapcsolatos legfontosabb műveit, amikor a szekularizációs tézis először fogalmazódott meg és vált a vallással foglalkozó társadalomtudósok – és persze a politikusok és a felvilágosodás örökségét követő értelmiségiek – átfogó paradigmájává. Turner ebben a közegben jelentkezett a rituális ember és a társadalmi rítusok elméletével, amelynek segítségével olyan átmeneteket tudott leírni és értelmezni, amire a vallásnak a személyes és a társadalmi életből való kiszorulására koncentráló szekularizációs tézis nem lehetett alkalmas. (Vö. Bräunlein 2012, 61)

A régió társadalmi változásaiban sok tekintetben kiemelt szerepet, illetve jelentőséget játszik az 1989–1991-es politikai fordulat. Függetlenül attól, hogy ezt a fordulatot milyen folyamatok készítették elő, s a régió egymástól igen sok tekintetben eltérő társadalmaiban maga a fordulat milyen mélységgel és radikalitással, valamint milyen sebességgel zajlott, az egész régióra jellemző a váltás egykori megtörténte és még inkább a rá történő legkülönbözőbb társadalmi identitást kereső és generáló hivatkozások. Ezt a társadalmi fordulatot Turner társadalmi dráma elmélete alapján elemezve liminoid folyamatként azonosíthatjuk, amelyben a korábbi fontosságok és viszonyok felfüggesztődnek, egyfajta krízisnek, az átmenet krízisének. Ezt a fordulatot az átmenet rítusai jellemzik, amelyek egyrészt kísérő jelenségei, másrészt energiaforrásai az átmenetnek, harmadrészt valamiképpen előkészítik a következő, az átmenet során még nem látható szakaszt. Az átmenet turneri értelmezése nemcsak arra ad alkalmat, hogy magát az átmenetet árnyaltan értelmezhessük, hanem arra is,

hogy annak végét kijelölhessük. Ismét csak függetlenül attól, hogy a régió országaiban a társadalmi kiegyensúlyozottság milyen fokú, többségükre nézve állítható, hogy a közvetlen átmenet lezajlott. Amint a közvallásról szóló fejezetben részletesebben tárgyaltam, a rendszerváltás közvetlen szakasza, az átmenet krízise véget ért, s ami utána következik, az már nem tekinthető ebben a radikális értelemben átmenetnek, hanem azt a viszonyrendszert mutatja fel, amely az átmenet után kialakult, s amely alighanem hosszabb távon jellemezni fogja a régió társadalmi viszonyait. Az átmenet előző fázisában a liminoid állapot és a communitas az egész régió közös jellemzőjének mutatkozott. Az azóta eltelt több mint két évtized további mélyreható átmenetei, pl. a balkáni háború a régió egy-egy területére korlátozódnak, s a demokrácia strukturális korlátai között a rituális dimenziókban bővelkedő politikai demonstrációk már nem az érintett társadalom egészét vonják közösségbe, hanem egymásnak feszülő communitasokat alkotnak. Ez a jelenség ugyan nem vonja meg Turner társadalmi dráma megközelítésének elemző erejét, de annak regionális plauzibilitását igen. Az átmenet krízisét követő szakasznak a régió társadalmaiban elsősorban két fő jellegzetessége van. Az egyik a nemzet, nemzettudat, nacionalizmus jelentősége, a másik pedig a hatalom diskurzusa. A következő fejezetekben erre a két dimenzióra koncentrálunk. Az elsőt Robert Bellah civil vallás elméletével, a másodikat pedig Laclau és Mouffe hegemónia-elméletével, különösen az üres jelölő fogalmára, mutatom be.

CIVIL VALLÁS

A kelet-közép-európai régió társadalmi és vallási változásainak leírásakor az eddigiekben a szekularizációs tézis és a közvallás elmélete után a közvetlenül az átmenet kritikus szakaszára koncentráltunk Victor Turner társadalmi dráma elméletének segítségével. Az eddigiekben azt láthattuk, hogy a személyes vallásosság és a vallás társadalmi jelenlétében beállott változások vizsgálatakor a szekularizációs tézisnek megfelelő megközelítéseken túl a régió sajátságos társadalomtörténeti félmúltjának megfelelően további megközelítési paradigmára van szükség. A turneri liminalitás és kommunitás elmélete révén az erjedő társadalomra koncentrálhattunk, amely a diktatúrát közvetlenül követő krízisben szakadt el az ancien régime viszonyrendszerétől és vált alkalmassá az új rendszerhez történő alkalmazkodáshoz. Ennek a mélyreható krízisnek és az általa keletkezett átmeneti kommunitásnak inkább egészében, mint részben vége van a régió legtöbb országában. E krízisre összpontosító megközelítés egyben a krízis végét is segít érzékelni. Amit ma tapasztalhatunk a régióban, az már az átmenetet követő eredmény. Ezt a poszttotalitariánus krízist olyan társadalmi viszonyok követik, melyek egyik legjelentősebb regionális hasonlósága a nemzet, a nemzeti identitás, illetve a nacionalizmus Európa más kulturális térségeitől eltérő módon és eltérő intenzitással megfigyelhető jelentősége. A most következő fejezetben a társadalomnak erre a dimenziójára koncentrálunk Robert N. Bellah civil vallás elméletét alkalmazva. Az eddigiekhez hasonlóan itt is úgy járok el, hogy először részletesen igyekszem bemutatni magát az elméletet, annak amerikai és európai vitáját. Majd csak ezt követően vizsgálom, hogy az elmélet szemszögéből tekintve milyennek mutatkozik meg a régió s benne a vallás ilyen vagy olyan értelemben.

Bellah civil vallása

Az 1927-ben született Robert N. Bellah első publikációja, amelyben az azóta sokat idézett és elemzett „civil vallás" kifejezést használta, a Daedalus, Journal of the American Academy of Arts and Sciences c. folyóiratban *Civil religion in America*

címmel jelent meg. (Bellah 1967) Tanulmányának – amely egy 1961-ben Japánban tartott előadásának átdolgozott változata – témájául egy többek által megfigyelt jelenség másoknál mélyebb és részletesebb elemzésére vállalkozott. A jelenség az amerikai társadalomnak egy olyan sajátos vallási dimenziója, amely nem azonosítható a keresztény vallással, amely Amerikában a nemzeti hit, sem a templomok és zsinagógák reprezentálta amerikai életstílussal, s mégis jól kimunkált és intézményesült vallás, amelyet – természetesen nem minden fogalomtörténeti előzmény nélkül[79] – Bellah „civil vallás"-nak nevez.

> While some have argued that Christianity is the national faith, and others that church and synagogue celebrate only the generalized religion of „the American Way of Life", few have realized that there actually exists alongside of and rather clearly differentiated from the churches an elaborate and well-institutionalized civil religion in America. This article argues not only that there is such a thing, but also that this religion – or perhaps better, this religious dimension – has its own seriousness and integrity and requires the same care in understanding that any other religion does. (1)

Bellah ebben az első civil vallást leíró tanulmányában J. F. Kennedy beiktatási beszédét elemezte, s ezzel mutatta ki, hogy az amerikai politikai életben és az amerikai identitás számára létezik egy olyan hivatkozási alap, amelyet az amerikaiak döntő többsége elfogad, s az „amerikaiság"-gal való azonosulás alapját képezi. A tanulmány szerzője külön figyelmet fordít az „isten" fogalom használatára az elnöki beszédekben, amelyet természetesen nemcsak Kennedynél figyelt meg. Amikor az elnök „Istent" mond, akkor nem arra alapoz, hogy hallgatósága a keresztények vagy zsidók személyes Istenébe vetett személyes hittel hallgatja beszédét, hanem az amerikai társadalom kohéziós alapjára utal, amely az intézményrendszert és a közös erkölcs közös minimumát megalapozza,

---

[79] Vö. Molnár Attila Károly átfogó tanulmányát, amelyben a kifejezésnek elsősorban francia történetét írja le, s amelyre itt sokban támaszkodtam. (Molnár 2002)

plauzibilisen legitimálja a személyes Istenben akár elkötelezetten hívők és a nemhívők számára egyaránt.

A „civil vallás" azonban nem pusztán szóhasználat és annak többrétű következménye, hanem az előbb említett kohéziós funkciót ellátó szimbólumok és rituálék egész rendszere, melyekben a vallástörténeti vagy teológiai értelemben vett vallásokra elég akár a közvetett hivatkozás, hiszen pusztán olyan funkciókat lát el a modern társadalmakban, mint amelyeket a történelmi vallások szimbólumai és rítusai egykor elláttak.

Bellah Talcott Parsons tanítvány volt, akitől a rendszerelméleti alapú társadalomszemléletet és logikát sajátította el. Vallásfogalmának kidolgozásakor pedig elsősorban Paul Tillich protestáns teológus egzisztenciális fókuszú felfogása hatott rá, amelynek középpontjában az a modern kori kihívás áll, miszerint az embernek számot kell adnia saját, személyes hitéről, s egyáltalán puszta létét saját képességein túlmenően vallási vonatkozásban is meg kell alapoznia. A civil vallás fogalmának felvetésével Bellah gondolati teret keresett a pozitív vallásokkal kapcsolatos semleges magatartás, vagyis az alkotmányosan rögzített vallási pluralizmus tolerálása és a plurális alaphelyzet sérelme nélküli társadalmi integrációs és legitimációs igény között.

Esszéjét a „civil vallás" funkciójára fókuszálva zárta le, kijelentvén, hogy bár a „civil vallás" nem Amerika hagyományos vallása, de Amerika megértéséhez szükség van a vele kapcsolatos diskurzusra.

Bellah szemlélete szerint a modernizáció kihívásai alapvető feszültséget jelentenek a társadalomban. Ennek egyik pólusa a végső és egyetemes vallási valóság tudata, amelyben a teljes békére és igazságosságra való folyamatos törekvés gyökeredzik, másik pólusa pedig a konkrét társadalmi helyzet, annak minden békétlenségével és igazságtalanságával együtt. Az a társadalom, amely ezt a feszültséget nem képes integrálni, menthetetlenül vagy a teljes utilitarizmus, vagy a totalitarizmus csődjébe jut. A hatvanas évek amerikai

társadalomtörténetében radikális változás állt be a vallási intézmények társadalmi jelenlétével kapcsolatban, nem utolsósorban az alkotmány módosításával. Az állam és az egyházak szétválasztásának alkotmányos leszögezése után új valláspolitikai alapokra volt szükség. Bellah a „civil vallás" fogalmát, illetve modelljét tartotta alkalmasnak arra, hogy áthidalja az erőteljes amerikai vallási hagyományt és az állam intézményes szekularizációját.

A civil vallás szociológiája

Elsőként Philip Hammond (Hammond 1976) vállalkozott arra, hogy szigorúan szociológiai szempontból vizsgálva az időközben sokat idézett és vitatott eredeti felvetést, majdnem tíz évvel a Daedalus-beli tanulmány megjelenése után rendszerezze. Tanulmányának alcímében szakirodalmi kutatásnak jelöli kísérletét. Mielőtt rátérne a releváns szakirodalom ismertetésére, megjegyzi, hogy a kifejezetten szociológiai megközelítések kis hányadát teszik ki a más – elsősorban politikai és vallástudományi – megközelítéseknek, továbbá, hogy a „civil vallás" fogalma által megjelölt tematika e fogalom használata nélkül is az amerikai társadalom minden valamire való elemzője számára központi kérdést érint.

Mi is az amerikai civil vallás? – teszi fel a kérdést Hammond. Az általa olvasott és referált szerzők szerint Amerikában a civil vallás elsősorban az amerikai nemzet prófétai és papi küldetését jelenti. Azt a hitet, hogy Isten ennek e népnek történelmi szerepet szánt. Az ezen szerephez való lojalitás biztosítja az amerikai népnek az identitását. S ez a nemzet a becsületesség és tisztesség közössége. (Hammond 1976) Az amerikai történészek kimutatták – folytatja Hammond bibliografikus referátumát –, hogy az amerikai társadalom történetében és tudatában (sokáig kizárólag a fehér népességet értve rajta) a fentebb említett értelemben végig jelen volt, sőt többé kevésbé meghatározó erővel bírt egyfajta nemzeti–vallási tudat. A hetvenes években meginogni látszott e hit kontinuitása,

s egyre többen már nem voltak képesek hinni abban a nemzeti–történelmi dogmában, hogy Amerika a világ számára kizárólag áldás.

Az egyházak és az amerikai civil vallás közötti kapcsolat vonatkozásában Hammond először a szekularizáció aspektusából közelíti meg a kérdést. Az egyházak folyamatosan veszítettek társadalmi jelentőségükből, s ez korábbi társadalmi jelenlétük mélyreható változásaihoz vezetett. Önkéntes alapú szervezetekké váltak, az egyházak közötti együttműködések érdekében csökkent a teológiai (dogmatikai) különbségek jelentősége, az egyházakkal tartott kapcsolat jellege is rendkívüli mértékben privatizálódott, a civil tekintély elveszítette korábbi szektás jellegét, végül számos egyház olyan mértékben nemzetivé, így „civil"-lé vált, hogy sokat veszített denominációs karakteréből. Mindezek a folyamatok oda vezettek, hogy számos egyház esetében már nem beszélhettünk állam és egyház egymás melletti létezéséről, hanem az egyházak egyszerűen magukévá tették az állami célokat, amely úgymond az amerikai civil vallás közvetlen támogatását jelentette – jóllehet a denominációs autonómia kárára. Mindeközben egyházi szervezetek és személyek hatást kezdtek gyakorolni az amerikai társadalmi életre, nem a vallási karakterüket hangsúlyozva, hanem mint pusztán társadalmi szervezetek.

Az állam és az egyház viszonyában zajló folyamatok elemzésének végén Hammond megállapítja, hogy az egyházak a hetvenes évek végi Amerikában már nem szorulnak rá az állammal folyó alkudozásra, mert győztek: az amerikai társadalom „vallásos" társadalom. S az amerikai civil vallás támogatja az egyházak szabadságát, hiszen már nem kell megküzdenie velük.

Az amerikai civil vallás nyomon követhető az eredeti Bellah-tanulmány megjelenését követő első évtized szakirodalma alapján a jelentősebb elnöki megnyilatkozásokban, az egyházak képviselőinek politikai megnyilatkozásaiban, az állami iskolák tananyagaiban, vallási gyakorlataiban és diákszervezeteiben, valamint a nagy nemzeti ünnepek alkalmával rendezett kulturális programokon,

melyeket az államok minden jelentősebb tv csatornája közvetít. Ebből a szempontból a civil vallás felvetése megállja a helyét, vagyis alkalmas értelmező kategória a társadalom egy bizonyos dimenziójára vagy szükségletére nézve.

További differenciálást jelent Coleman (Coleman 1970) civil vallásra vonatkozó meglátása, miszerint az a polgárok és az állam közötti vallási közvetítő, amelynek négy alaptípusa van. Az első az amerikai modell, amelyben a civil vallás különbözik az államtól és az egyházaktól is. A másik modell a Szovjetunió „szekuláris nacionalizmus"-a, s ezenkívül még két modell van, amelyből az egyikben az egyház szponzorálja az államot (buddhizmus Srí Lankán), a másikban pedig az állam az egyházat (pl. sintoizmus Japánban).

A civil vallás a szociológiai tankönyvek szokványos alkotóelemévé vált, amire példaként McGuire vallásszociológiai tankönyvét elég említeni, amelyet Amerikában és Európában is számos képzésben használnak. A könyv a társadalmi kohézióról és konfliktusról szóló fejezetben tárgyalja a „civil vallás" kérdéskörét. A fejezetet Durkheim vallásszociológiájának bemutatásával indítja, és a civil vallás fogalom alkalmazásával az észak-írországi protestáns–katolikus konfliktus értelmezésében esettanulmánnyal fejez be. (McGuire 2002) Saját elméletet nem mutat be a jeles szerzőnő, de a kilencvenes évek e témában megszólaló legjelentősebb szerzőit összefoglalja, és felfogásaikat két téma köré csoportosítja. (202–206) Wuthnowra többször is hivatkozva bemutatja, hogy Amerikában a civil vallás lehet papi és prófétai jellegű. Az előbbiben a hangsúly az amerikai nép kiválasztottságának és kiválóságának ünneplésén van, az utóbbiban az amerikaiak identitásának megerősítésén, ha felszólítja és lelkesíti őket legnemesebb értékeik megőrzésére és követésére. A két civil vallási irány között lehet harmónia és konfliktus is. A papi jelleg elsősorban a nagy nemzeti ünnepeken mutatkozik meg, amikor az amerikai társadalom történetének és technikai vívmányainak legjelentősebb eredményeit mutatják be, ami által elmélyül a nemzeti büszkeség, stabilizálódik vagy akár növekszik a társadalmi kohézió. *(America – Love it or leave it!)* A civil vallás papi jellege közel áll a

nacionalizmushoz. A prófétai jelleg a társadalmi szolidaritásra, az emberi jogok tiszteletben tartására vagy a természeti értékek megőrzésére szólít fel. Alanyai lehetnek vallási közösségek is, de ugyanúgy más civil társadalmi társulatok. Prófétai munkájukban azonban nem a saját meggyőződésük és szervezetük specialitásait helyezik előtérbe, hanem az egész társadalom számára elfogadható értékeket. *(America – Change it or lose it!)*

A civil vallás másik lényeges szerepe a társadalmi kohézió vonatkozásában, hogy legitimációs mítoszként hat. A legitimációs mítoszok olyan történetek, melyek bemutatják, hogy az embereknek mit kell megtenniük vagy elhagyniuk annak érdekében, hogy igazolják értékeiket, magatartásukat és identitásukat. Ezek a mítoszok megerősíthetik a társadalom kollektív nemzeti identitását, és közös cselekvésre indíthatják a népesség nagy hányadát. A XIX. században az ilyen mítoszok óriási mobilizációs hatást gyakoroltak a politikai mozgalmakra és az abban való személyes és elkötelezett részvételre. Nem utolsósorban erős érzelmi hatás alá vonhatnak, amely hasznos és fontos motivációs forrás lehet. Ugyanakkor ezek a mítoszok heves konfliktusok forrásai is lehetnek, és az ellenállás ideológiai és érzelmi muníciójává is válhatnak.

A civil vallás és a nacionalizmus összefüggésének vizsgálatakor fontos különbséget tenni az államalakítás és a nemzetépítés között. A nemzetek a maguk törzsi történetével, mitológiáival, hőseivel és rítusaival hosszú, évszázados társadalmi és kulturális folyamatok révén alakultak ki. Az államok nagyhatalmi egyezmények, önkényes határhúzások következtében – még ha hosszú korszakokat átívelő háborúskodás vagy diplomáciai taktika után is – egyik napról a másikra keletkeznek, alakulnak át, illeve tűnnek el átmeneti vagy beláthatatlan időre. Az állam politikai határai sok esetben nem esnek egybe a törzsi–nemzeti kulturális határokkal.

A civil vallás lehet államalkotó tényező, amelyre jó példa Kanada. Bár a Quebec tartományba tartozók saját nemzeti történelemmel rendelkeznek, amelynek

révén magukat rigorózusan megkülönböztetik a többi lakostól, ugyanakkor kanadainak vallják magukat, és a sorozatosan felmerülő elszakadási felvetésekre sokan közülük nemmel szavaznak. Kanada esetében a civil vallás az állami kohéziót szolgálja, a nemzetit nem. (Vö. Kim 1993) Ugyanakkor a volt Jugoszlávia esetében a törzsi–nemzeti mítoszok és egymástól eltérő vallási hagyományok együttesen szuverén nemzetet igénylő és alakító civil vallást igényeltek, amely az állami (helyesebben tartományszövetségi) egységet felbontotta. Ahol és amilyen mértékben tehát a civil vallás a törzsi identitáshoz tartozik, ott nem alkalmas arra, hogy állami kohéziót növeljen. (Flere és Lavric 2007; Meštrovič, Letica és Goreta 1993) A vallási kötődés és a nemzeti érzés közötti kapcsolatra erős hatást gyakorol a nemzeten belüli homogenitás faktora, melyet jól példáz Palesztina, Ciprus, Lengyelország és Írország esete. (A példák kifejtését ld. McGuire 2002.)

A civil vallás recepciója Amerikában

A modernizáció problematikája komoly kihívást jelentett az amerikai vallástudomány számára, mert úgy tűnt, veszélyezteti az amerikai társadalom integritását. Bellah a civil vallás fogalmával egyfajta reintegrációs kísérletet tett, amelynek modellje Émile Durkheim társadalomelméletére vezet vissza. Szerinte a társadalom elsősorban nem materiális entitás, hanem szellemi-erkölcsi, amelyet a vallási szimbólumok és rítusok tartanak egybe. A modern társadalom az individuumot kultiválja, biztosítva számára a szabadságot és az általános tiszteletet. Az individualitás és a pluralitás nem ellentétei egymásnak, hanem a társadalmi konszenzus következményei. Durkheim szerint az a társadalom, amely elveszíti a szellemi–erkölcsi középpontját, nem képes a túlélésre.

Bellah amerikai kritikusai ezzel szemben arra hívták fel a figyelmet, hogy a modern társadalmakat nem ez a szellemi középpont tartja egyben, hanem a jog, a racionális döntési folyamatok, az alapvetően megvalósult társadalmi igazságosság és a gazdasági fejlődés. A vallás ezzel szemben ezekben a

társadalmakban éppen nem az integráció szolgálatában áll, hanem a vallási pluralizmus miatt feszültségforrás. Ezt a feszültséget csökkenteni csak a vallási tartalmak minimalizálásával lehetséges, egyfajta legkisebb közös többszörös elérése érdekében. Ez azonban a vallást mint olyant olyan mértékben csonkolja, hogy az eredmény már nem is érdemli meg a vallás elnevezést.[80]

Ugyanakkor Bellah civil vallás fogalma – amit annak politikai–erkölcsi dimenziói okán akár civil vallási programnak is nevezhetünk – a társadalmi viselkedés etikájának jelentőségére irányítja a figyelmet. Amikor ennek híján a korlátlan utilitarizmus érvényesülésének problémájára fókuszál, a modernizáció magától értődő következményeinek egyikére, a társadalmi feszültségek növekedésére és a nem piackompatibilis rétegek leszakadására keres megoldást. A haszonelvű logika teljes érvényesülésének szerinte csak valamilyen morális alapállás lehet korlátja, s e moralitás etikai alapja egy olyan – nem közmegegyezésen nyugvó, hanem eleve adott – valóság, amelynek súlya a létező nagy vallási hagyományok jelentőségéhez mérhető, s ilyen értelemben csak vallási lehet.

A bellahi civil vallás fogalom egy további kontextus magyarázó erejére is felhívja a figyelmet, az amerikai típusú nacionalizmusséra, amelynek vallási jellege alig vitatható. A biblicista protestáns kulturális identitású Amerika alapításától kezdve használta önmagára az „új Izrael" metaforát, s részben ebből eredeztethető az a posztmillenarista elképzelés, miszerint Amerikának az egész világ felé szóló küldetése, hogy azt megszabadítsa a gonosztól, legyen az kommunizmus, nemzeti szocializmus vagy újabban iszlám terrorizmus. A vallás alapvető funkciójának megfelelően ez az öntudat a világot kettéosztotta jókra és gonoszokra, s hivatva érezte, érzi magát, hogy befolyásával a gonoszt legyőzze és a jót győzelemre segítse. Ez a vallási alapú nemzeti öntudat jellemző az egész amerikai identitásra, nem csak a republikánus jobboldaléra.

---

[80] A fogalommal kapcsolatos amerikai kritikák tömör összefoglalását adja gazdag bibliográfiával. (Fenn 2001)

Meg kell jegyezni – írja Swatos szociológiai lexikonában –, hogy a civil vallás fogalma által némiképpen uralt diskurzusban a kilencvenes évektől egy másik kifejezés vált általánossá, az ún. „közvallás" *(public religion)*. Az új idióma az érdeklődési terület eltolódását jelezte, méghozzá a vallási intézmények funkciói (José Casanova) és a társadalmi mozgalmak (Richard Wood) felé. Swatos Benjamin Franklint idézi, aki szerint a közvallás a közélet erkölcseinek és értékeinek összességét jelenti, melyek nélkül az amerikai alkotmány nem lenne képes befolyásolni a köztársaság életét. Másrészt – folytatja Swatos – a közvallás jelenti a vallási hitek és magatartások által motivált társadalmi aktivitásokat, amelyeket az egyének, kisközösségek, közösségek és szervezetek az önkéntes társadalmi szektorban fejtenek ki, a társadalmi rend közvetlen befolyásolásának szándéka nélkül. A közvallás mindkét értelemben véve a társadalomban alulról fölfelé hat *(from-the-bottom-up)*, amely megkülönbözteti a civil vallás koncepciójától, ahol a vallási tartalmak és magatartások elsődleges forrása a hatalom, amelyre a polgárok (vallási jellegű) lojalitással válaszolnak. (Swatos Jr. és Kivisto 1998)

Bellah felvetése a társadalmi integrációt, a nacionalizmust és az igazságosság amerikai problematikáját érintette, amely magyarázza, hogy szociológusok, valláskutatók, politológusok és teológusok olyan nagy számban vettek részt a tézis vitáján. A vita az eredeti felvetés után negyven évvel még mindig nem tekinthető teljességgel lezártnak – amihez mindazonáltal Bellah további reflexiói és kötetei is jelentősen hozzájárultak.

David Yamane amerikai szociológus összefoglaló véleménye szerint a „civil vallás" fogalmával kapcsolatos amerikai vita három központi kérdés körül kristályosodott ki. Az első a vallás szerepének jelentősége a társadalmi koherencia biztosításában: szükséges-e, hogy a társadalmi alapértékek a vallásban gyökeredzenek, s szükség van-e a vallásra ahhoz, hogy ezen alapértékeket a társadalomban olyan sikerrel lehessen áthagyományozni, s a társadalom jelentős többsége el is fogadja azokat. A második a vallási

hagyományok szerepe a demokratikus társadalmakban: bár az emberi jogok a bibliai hagyományban gyökeredzenek, ám a katolikus és a nagyobb protestáns egyházak a II. világháborúig szemben álltak a demokráciával, s a vallási intézmények tagsága csökkent. A harmadik a civil vallás és a vallási hagyományok egymáshoz való viszonya: hogyan és milyen szerepet játszhat, illetve játsszon a civil vallás a vallási hagyományok által játszott szerepen felül, s ennek milyen példái sorakoztathatók fel. (Yamane 2007)

Bibliai és republikánus hagyományok

Térjünk azonban vissza Bellah saját gondolatmenetének további módosulására, melynek során az eredetileg civil vallásként aposztrofált társadalmi jellegzetesség értelmezésére más fogalmat vezetett be. Ennek megismerése tovább finomíthatja azt, hogy milyen tartalmat tulajdoníthatunk a civil vallás bellahi fogalmának. Bármilyen nagy visszhangot is váltott ki ugyanis Bellah eredeti felvetése, bármennyire is elválaszthatatlanul az ő nevéhez kötődik a „civil vallás" mai fogalma, maga Bellah az eredeti publikáció után egyre inkább elállt ennek az általa alkotott idiómának a használatától, s helyette inkább a „bibliai és republikánus hagyományokról" beszélt műveiben. (Yamane 2007) Olyannyira, hogy a *The Broken Covenant* c. művében egyenesen üres, törött kagylónak *(empty and broken shell)* titulálta a kifejezést. (Bellah 1975) Az eredeti kifejezés értelmezéséről legtöbbet a Philip Hammonddal közösen szerkesztett kötetéből tudhatunk meg.[81]

Nem használta a civil vallás kifejezést egyetlen alkalommal sem másik igen híressé vált kötetében, a *Habits of the Heart* c. műben, melyet 1987-ben, húsz évvel a Daedalusban közölt *Civil religion in America* c. esszéjét követően publikált. S ugyanúgy nem használta *Meaning and Modernity. America and the World* c. jelentős

[81] E kötet előszavára hivatkozik legújabb könyvében, amely eddigi munkásságától némiképpen eltérő, ám önmagában hatalmas vállalkozást tükröző mű: *Religion and Human Evolution*, amely 2011-ben jelent meg. Ebben a kötetben Bellah egyetlen helyen utal a civil vallás kifejezésre. (Bellah 2011, 646 104. lábjegyzet)

tanulmányában sem, melyet 2001-ben Richard Madsen vett fel hasonló című gyűjteményes kötetébe. (Bellah 2001) Bár az eredeti fogalmat egy dinamikusabb fogalomra cserélte le, a kérdést, amelyre a civil vallás fogalommal kívánt válaszolni, továbbra is olyannak ítélte, amelynek figyelmet kell szentelnie annak, aki az amerikai társadalom dinamikáját meg akarja érteni. Bellah gondolatmenetének nyomon követése érdekében érdemes a fent említett *Habits of the Heart* kötet vallásra vonatkozó fejezetét részletesebben is bemutatni.[82] Bellah más, jelentős művei közül azért éppen a *Habits of the Heart* gondolatmenete kíván kissé részletesebb bemutatást, mert ez lett az a könyv, amely Bellahot Amerikában igazán ismertté tette, s amelyet sokan a szociológia történetének egyik legkiemelkedőbb bestsellerének tartanak. A könyv ugyanis azt a 150 évvel korábban megfogalmazott tocqueville-i alapigazságot vizsgálta a nyolcvanas évek amerikai társadalmában, miszerint a társadalom továbbélésének legfontosabb eleme az, hogy az egyének képesek és hajlandóak legyenek túllépni saját egoizmusukon és a család vérségi kötelékein, és együttműködjenek az állammal. Bellah és munkatársai kétszáz fehér középosztálybeli értelmiségivel készítettek interjút, s eredményeikkel felzaklatták az amerikai közgondolkodást. Amint mindjárt látni fogjuk, Bellah a vallást tekintette az egyik olyan társadalomalkotó faktornak, amelytől motiváltan az ember képes megtenni ezt az az individualizmusból kivezető lépést a köz és a közjó felé.

Vallás az amerikai történelemben

Az amerikai társadalom alapmintázatában ott találjuk a vallást, hiszen már az első telepesek alapvetően a vallási üldöztetés elől menekültek, és a vallási szabadságot keresték: azt a helyet, ahol nyugodtan és békében gyakorolhatják vallásukat. Úgy is mondhatjuk, hogy az első áttelepülők ellenszegülésből vonultak ki (mózesi mozzanat), és az uniformitás új formájára törekedtek: új egyház alapítására, mely az egységet hangsúlyozza. Ugyanakkor a kezdetektől kezdve a vallás „szabályozatlansága" vagy másképpen fogalmazva, „intézményi

[82] A kötet feldolgozásában segítségemre volt Váradi Ádám filozófus, valláskutató.

(meg)határozatlansága" *(disestablishment)* jellemezte ezt a törekvést, amely a későbbi individualizmus és vallási privatizáció magvaként is felfogható, s melynek révén a vallás magánüggyé vált.

Ezt a kezdeti állapotot a polgári szerepek és egyházi szerepek összemosódása jellemezte, hiszen az elsődleges szervezőerő is a vallás volt. Ez volt a kultúra és értékek képviselője, közvetítője és „kikényszerítője", illetve működtetője. Kezdetben tehát igen erős kapcsolat jellemezte a vallási és a közéletet. Ezen összefonódás és a hatalom ettől meghatározott fajtája ellen tiltakoztak igen határozottan a deisták és a racionalisták. Részben a különböző szekták megjelenése, részben a felvilágosodás eszmeáramlatának általános elterjedése következtében a vallás elveszítette azt a funkcióját, hogy a társadalmi koherencia alapjául szolgáljon. Jóllehet ez a funkcióvesztés nem azonnal és nem mindenütt egyszerre mutatkozott meg.

Még George Washington fogalmazta meg azt a gondolatot, hogy csupán a vallás és a moralitás vezethet politikai virágzáshoz, prosperitáshoz, e kettő a közjó, illetve a (köz)boldogság pillére, valamint ezek gyakorlása a legnemesebb polgári kötelesség is egyben.

A XIX. század gazdasági és politikai versengései, valamint a vallási változások gyökeres társadalmi változásokat hoztak magukkal; egyre hangsúlyosabbá vált a vallási pluralizmus. Az újonnan meghódított területeken a közösségeket már nem a korábbi hierarchiára alapozták. Itt már kezdettől fogva kimutatható a privatizálódás. A köz előtti egyenlőség lép a „bölcsek és jók" kormányzása helyébe. A hangsúly a külső kontrollról az „önszabályozás" és az „öntisztelet" felé tolódott el. Továbbá az egyháztagság és a társadalmi tagság szegmentálódott, melynek következtében egyre élesebbé vált a határ vallási és szekuláris dimenzió között.

A vallási közösségek egyre inkább befelé fordultak, szigetek alakultak ki a közösségen belül. Jézus szeretete vált hangsúlyossá Isten parancsa helyett. Így

lett a kereszténység egyre kevésbé doktriner és egyre inkább emocionális, illetve szentimentális. Ann Douglas kifejezésével élve, ezek a közösségek „feminizálódáson” mentek keresztül, vagyis szerető és elfogadó családdá váltak. Ezt az elképzelést támasztják alá Tocqueville 1830-as megfigyelései, melyben hangsúlyozza az individualizmust, felismeri a közvetett politikai befolyás jelentőségét. A vallás fő „dolgának”, feladatának pedig azt tartja, „hogy megtisztítsa, ellenőrizze és mérsékelje a jó-lét iránti szertelen és exkluzív vágyat”, mely annyira jellemzi az amerikaiakat. (223) Bellah tehát a vallásban az individualizmus kompenzálóját is látta, amely példának okáért képes féken tartani a romboló utilitarista individualizmust. A privatizáció hatására azonban a vallás vigasszá vált, és nem jelentett erős kontrasztot a fennálló utilitarista értékekkel szemben, melynek következtében a fennálló rendszert erősítette. E folyamatot Bellah „terapeutikus privatizáció”-nak nevezi. A történet itt azonban nem ért véget, mert az új típusú közösségek megszilárdultak, és kezdetét vette társadalmi befolyásuk fokozódása is. Iskolákat, egyesületeket alapítottak, könyvek és folyóiratok kiadásával foglalkoztak, a közszféra és a nyilvánosság egyre jelentősebb szegmensévé váltak. Ebben a korszakban jellemzően a vallási nyelvet, a Biblia nyelvét használták a közéletben is.

Vallási pluralizmus

Vallási privatizáció ment tehát végbe, némi közfunkció megtartásával: Amerikában ez volt a vallási pluralizmus legmegfelelőbb formája. Ebben nagy szerepet játszott a vallások egyenrangúsága, hiszen mindegyik bibliai volt, ami nagyban hozzájárult ahhoz, hogy meg tudtak egyezni Istenben. Ugyanakkor a gyakorlati különbségek megengedettek voltak, hiszen a vallást egyéni választáson alapuló ügynek tekintették – melynek természetesen összhangban kellett lennie a közillemmel és a közerkölccsel. Az egyházi épületeket látható, forgalmas helyeken emelték. A nagyobb közösségek sokszínűbbek voltak, és akkor még mindenki tisztában volt azzal, hogy ki hova, melyik gyülekezetbe tartozik. A vallást inkább privát elkötelezettségnek, mint intézményi kötődésnek

tartották. Ahol fontos volt a szervezeti elkötelezettség, az a helyi templom-közösség volt. Ez persze nem volt azonos értelmű a „vallással", és kulturális szinten a vallás része maradt a közéletnek. Tehát a lokális szint (család, helyi templom-közösség) határozottan fontosabb, hangsúlyosabb lett, mint a „globális" vagy inkább makroszint (pl. egyházmegye, püspöki vagy pápai nyilatkozatok a katolikusoknál).

A helyi gyülekezet

Hogyan működik, működött a vallás az egyének életében ezen a lokális szinten? A helyi közösségek magukban hordozzák azokat a vonásokat (kicsiben), amelyek a makroszintre (is) jellemzőek. Az egyház itt a hívők közössége; a zsinagóga mintájára, mely köré a „shabbat" alatt szerveződik a vallási élet, szüntelen emlékeztetés Istennel való kapcsolatukra. Továbbá emlékezteti a közösséget kötelességeire, az Isten és felebarát iránti szeretetre, valamint azokra az Isten által tett ígéretekre, melyek reménnyel töltik el a jövő felé forduló közösséget. Ezáltal mintát szolgáltat a jellem és erények tekintetében a mindennapi életre vonatkozóan is (gazdasági és politikai élet). A közösség így mint közösségi emlékezés tartja fenn magát. Ez a hagyományos vonal azonban nehezen érthető a nagyon is szabad, nyitott és pluralista amerikai élet számára, mivel ez a közösség elsőbbségét hangsúlyozza az egyénnel szemben. Ebben az egyéni viszonyban is maga a közösség játssza a közvetítő szerepet; az adottság itt szemben áll az egyéni választással.

Egy 1978-as közvélemény-kutatás kimutatta, hogy az amerikaiak nyolcvan százaléka szerint az egyénnek az egyháztól vagy zsinagógától függetlenül kell megtalálnia saját hitét, vallási meggyőződését (ami a hagyományos szempont számára nagyon különös). Ezenkívül a helyi közösségben való részvétel kielégíti a közügyekben való részvétel iránti vágyat is az emberekben. Ennek ellenére elmondható, hogy a személyes meggyőződés, az Istenben való hit nem válik attól függővé. Levonhatjuk tehát azt a következtetést, hogy Amerikában a

gyülekezetre elsősorban mint szervezetre tekintenek, melynek elsődlegesen etikai értéke van. Fontos értéknek tartják az egymás iránti törődést is – a gyülekezet mint empatikus „megosztó közösség" jelentkezik (az empátia ugyanis felelősségérzetet ébreszt). Ez a magyarázata annak, hogyan képes nagyfokú társadalmi aktivitás (önkéntesség) kialakulni ezekben a közösségekben. Ennek köszönhető vagy inkább ez az eredménye, hogy Isten és a felebaráti szeretet olyan hangsúlyos.

A világ folyton változik, de Isten, az értékek és Jézus nem változnak. Az Isten iránti szeretet így önérték forrása lehet. A bibliai kereszténység itt elsősorban mint modell szerepel. További jellemzője ennek a közösségi szemléletnek a családra és a magánéletre koncentráltság. A hívőnek mint egyénnek kell a mások javát sajátja (jószága / boldogulása) elé helyeznie, illetve az egyénnek magának kell ellenállnia a kísértésnek. Vagyis elsősorban az egyéni, személyes morális viszonyulásról „rendelkezik" a közösség, és nemigen tud mit kezdeni a többszereplős csoportokkal, a társadalmi elkötelezettséggel. A szerző szavaival élve: „A moralitás így válik személyessé, nem pedig szociálissá; magán- és nem pedig közüggyé." (231) Összefoglalva tehát: a vallási közösségi érzés szembesül azzal a problémával, hogy voltaképpen nem képes túllépni az egyéni moralitáson. Megjelenik továbbá a személyes intimitás iránti igény. A közösség így már olyan, akár a család; és éppen ezért ugyanolyan törékeny, sérülékeny is. Ezért szükségleltetik annyi energia a működtetéséhez, illetve éppen akkor gyengül meg az elkötelezettség, amikor ezeket az igényeket nem elégíti ki az adott közösség.

Vallási individualizmus

Az összefoglalás elején már említettem, hogy az USA történelme nagyon mélyen öszefonódik a vallással, a protestáns bevándorlók földi istenországot építő igyekezetével. Ugyanakkor ebben a vallási attitűdben éppúgy mélyen gyökeredzik az individualizmus is. Például a XVII. században a megváltás

személyes megtapasztalása előfeltétel volt az egyházi tagsághoz; vagyis a személyes tapasztalat előbb következett, mint a taggá válást követő egyházi előírások, szabályozások betartása. A XVIII. században már szabadon választhatták meg az egyének a saját hajlamaiknak leginkább megfelelő „egyházat" *(church)*. A XIX. századra pedig már piaci versengés alakult ki a „fogyasztókért" (a „fogyasztói" ízlés szerepe egyre hangsúlyosabbá vált). Mindennek ellenére egyes kiemelkedő figurák mégsem tudtak teljesen azonosulni egyikkel sem, habár vonzódtak tanításaikhoz. Az individualizmus így vált mind hangsúlyosabbá. A kor egyfajta panteisztikus miszticizmusban égett, mely egy felettes énnel azonosította a „szentséget", az istenit *(divine)*. Egyre hangsúlyosabbá vált ennek következtében az önbecsülés, önmeghatározás és az öneszmélés, illetve önmegvalósítás. Ekkor már gyakoribb volt az intézmény, az egyház kritizálása (a képmutatás volt a leggyakrabban emlegetett vád), mint a hitbeli meggyőződésé, és egyre hangsúlyosabbá, meghatározóbbá vált az Istenhez való személyes viszony.

Belső és külső vallás(osság)

A radikálisan individualisztikus vallásosság (kifejezetten akkor, amikor kozmikus egyéniség formáját ölti) és a konzervatív vagy fundamentalista vallásosság a két pólus, mely között az amerikai vallásos élet mozog. Az előbbi számára Isten az ön-nagyított (önmaga „felnagyítása"; tökéletesként elképzelt formája), míg az utóbbi a világegyetemen kívül szembesül Vele. Az előbbi számára Isten azonos a Világgal, míg az utóbbi számára valami külső, mely rendet visz bele. Azonban mindkettő a személyes vallási tapasztalatot teszi meg hite alapjává. E két pólus közötti ingázás pedig nem is olyan ritka, mint gondolnánk.

Jó példa erre az egyik interjúalany, Sheila, aki Bellah számára a vallási individualizmus mintapéldájává vált *(sheilaism)*. Sheila a külső autoritást belső jelentéssé transzformálta. (221) Másik oldalról nézve, a kozmikus miszticizmus

túlságosan ijesztőnek és meghatározatlannak tűnhet, s erre válaszul az egyén inkább a külső autoritást választhatja – melyre Larry Beckett, az „újjászületett zsidók" és még számos más példa is hozható –, ami kellő biztonságérzetet ad. Ez az a kétfajta vallásosság, amit a szerző azonosít. És habár az első a belső szabadságot, míg a második a külső szabályozást, ellenőrzést hangsúlyozza, nem mondhatjuk, hogy az előbbi felszabadító, míg a másik tekintélyelvű, illetve hogy az első individuális, míg a második kollektivista. Igaz ugyanakkor, hogy az első radikális individualizmust foglal magában, mely az ént az önmagát egyetemes elvvé emeli, míg a másik a külső tekintélyt és a végzést, az ítéletet hangsúlyozza. Ennek ellenére az első úgy tekint igaz önmagára, mint a természettel és másokkal harmóniában élőre, feléjük jóindulattal viseltetőre, és ami így összeegyeztethetetlen a szűklátókörű önmaga-kereséssel. A második pedig a külső tekintélyben és szabályozásban valami mélységesen felszabadítót lát – védelmet a külső és belső elvárásokkal szembeni káosztól –, illetve benne látja egy valódi, hiteles egyéni szabadság alapját. Habár mást-mást értenek alatta, mégis mindkettő számára központi érték a szabadság és az individualizmus – ezek mindkettőben kifejezésre jutnak. Akik e kettősség között hánykódnak, nem rendelkeznek azzal a nyelvvel, mely képes lenne közvetíteni az önmaga, a társadalom, a természeti világ és a végső vagy alapvető valóság között.

A vallási központ

A „főáramba" tartozó protestáns egyházak egy olyan Isten-koncepciót nyújtottak, amely beágyazódik a társadalmi időbe és a társadalom történetébe. A bibliai szövegekre állandóan reflektálva igyekeztek azt az adott kontextusra alkalmazhatóvá tenni – így tartva fenn a kapcsolatot. Egy „bibliai" élet kialakítására törekedtek az aktuális környezetben. Vagyis ez középútnak tekinthető Isten országa és az evilági ország között. A XIX. és XX. században ezek az irányzatok még közel álltak a *„mainstream"* kultúrához, de specialistáik egy generáció alatt izolálódtak a fő kulturális áramtól (ami a specializálódás velejárója), valamint mostanáig egy „nagyágyút" sem voltak képesek kitermelni.

A II. Vatikáni zsinatot követően a Katolikus Egyház egyre aktívabb szerepet vállalt az amerikai közéletben. Ennek tükrében Martin Marty úgy jellemezte a vallási központot, mint „köz-egyházat” *(public church)*, mely magában foglalja a protestáns egyházakat, a katolikus egyházat, valamint az evangélikus egyházak egy jelentős szegmensét. Ez nem homogén entitás, inkább „a közösségek közössége” *(communion of communions)*, vagyis a saját hagyományok és gyakorlatok integritásának megtartása mellett elismerése a közösségnek, a közös alapnak. Ez az új „közösségi” forma szívesen bocsátkozik párbeszédbe más vallásokkal, és ekkor már nem mint „győzedelmeskedő” viselkedik. Hiszen éppen egy olyan helyzetben alakult ki, amikor a keresztények úgy érzik, kevésbé tartják kézben *(control)* saját kultúrájukat. Ugyanakkor készen állnak a közfelelősség vállalására *(public responsibility)*, és inkább szembenéznek a kihívásokkal, mint meghátrálnak. Ez az az új forma az – valamint ennek a nem-keresztény megfelelői –, ami alternatívát kínál a radikális vallási individualizmussal és a „vallási törzsiséggel” *(religious tribalism)* szemben.

Egyház, szekta és miszticizmus

Bellah visszanyúl Ernst Troeltsch egyház–szekta tipológiájához, továbbá a Troeltsch által használt „miszticizmus” fogalmat úgy értelmezi, mint „vallási individualizmust” (hangsúly az egyén spirituális fegyelmezettségén). Troeltsch intézményi tipológiáját az attitűdök tipológiájává alakította, mert az interjúk eredményei azt igazolták, hogy a különböző típusok nem egymás mellett, hanem egy intézményen belül figyelhetők meg. A St. Stephen közösség mindhárom kategóriára jellemző vonásokat mutat. Ebből pedig kiviláglik, hogy ezek az eredetileg különböző közösségek jellemzésére használt jellemzők a vizsgált közösségben keverednek. A tiszta típusok ugyanis ritkák, s az igazi kérdés az, hogy mely jegyek dominálnak az adott közösségnél.

Az első tehát az egyház típus, mely organikus koncepció. A szent páli „Krisztus teste” gondolat, illetve Karl Rahner szavaival élve: az alapvető *(fundamental)*

szentség, melyből minden további szentség fakad. Földi és egyben ontológiai elsőbbsége van az egyénnel szemben; továbbá van egyfajta adottsága, valóságossága, melyre az egyén számíthat, és ott karolja fel a híveket, ahol azok vannak. Hierarchikus, sőt elitista is, és modelleket állít fel. Ez az organikus elképzelés funkcionális hierarchiát tesz lehetővé. A szerző hozzáteszi továbbá, hogy az egyház hajlamos átfogó és rugalmas lenni a kultúra és a társadalom átalakítására tett erőfeszítésében – vívódás az autoritarianizmus és a túl könnyed kompromisszumok között –, és igen széles tömegeket képes mobilizálni. Ez a típus a kezdetektől jelen volt Amerika történelmében, ám sosem dominált – pl. a korai New England-i puritánok vagy a Római Katolikus Egyház Amerikában. Ám ahogy egyre inkább áthatotta ezt a típust az amerikai kultúra, illetve a szektás elképzelések, úgy vált egyre nehezebben érthetővé. Az amerikaiak ontológiai individualizmusa ugyanis nehezen boldogul az egyház társadalmi valóságával.

A második a szekta típus, mely úgyszintén a kezdetektől jelen volt, és lényegében dominálta az amerikai kereszténységet. Ide tartoznak a protestáns gyülekezetek, melyek úgy tekintenek az egyházra, mint a hívők önkéntes közösségére. A hívőnek elsőbbsége van az egyházzal szemben abban az értelemben, hogy a kegyelem megtapasztalása előfeltétele a tagságnak – habár ezután az egyházi szabályozás (mely általában igen szigorú) vonatkozik az újdonsült tagra is. A belül levők tisztaságára koncentrál a kívülállók tisztátalanságával szemben – vagyis éles határt von a bent lévő „szentek” és a kint rekedt kárhozottak között. Anti-elitista, kvázi minden hívő papiságát *(priesthood)* vallja. Alapvetően demokratikus beállítottságú, és a gyülekezeti autonómiának kedvez, továbbá a kegyelem helyett „Krisztus törvénye” a hangsúlyos, illetve a szentségek helyett a moralizálás. Troeltsch kimutatta, hogy ez a típus gyakran és főleg a kezdeti fázisban a kisebb jövedelmű és kevésbé iskolázottak között népszerű. A hívő az őt körülvevő világtól való radikális visszavonulásra törekszik, és a szekuláris művészet, kultúra és tudomány

visszautasítására. Igen közel áll továbbá a szinoptikus *(synoptic)* evangéliumok szellemiségéhez, vagyis a kezdeti kereszténységre jellemző jegyeket mutatja. Ki kell azonban emelnünk a szekta szervezeti törékenységét. A társaság / társadalom (különösen a vallási) másodlagos az egyének számára, annak fenntartása saját tisztaságuk fenntartásán, illetve állandó erőfeszítésükön múlik. A tisztaság hangsúlyozása azonban belső törésekhez vezethet – míg ezzel szemben az egyháztípus a differenciálás révén képes a közösséget egyben tartani. Habár a szekták kezdetben igen lázadók voltak (utópikus forradalmárok), megkötötték a maguk „alkuját" környezetükkel – a kapitalizmus, liberalizmus és demokrácia iránti együttérzésükkel (még talán abban is közrejátszottak, hogy a vallás privatizálttá és depolitizálttá vált).

A harmadik pedig a misztikus típus a troeltschi tipológiában. (Vö. Máté-Tóth 2008) Ez a típus a késő XX. században vált jelentőssé. A szerző az Új Testamentumra vezeti vissza gyökereit, különösen János írásaira. Van ennek a típusnak egyfajta társadalmi vonzereje – a szektával szemben –, ugyanakkor radikalizálja és abszolutizálja az individualizmust. Leggyakrabban jólkereső, tanult emberek között népszerű. Hiányzik belőlük mindenfajta társasági fegyelem, fegyelmezés. A szerző által megkérdezettek között ez volt a leggyakoribb viszonyulási jelleg. A radikális individualizmus mindig is kiemelkedően fontos szerepet játszott a kereszténység történetében. Az amerikai vallás frissessége és vitalitása nagyrészt ezekben az „új tudatosságokban" *(new consciousness)* érhető tetten. Az 1960-as évek kulturális forradalma is igen sok új témával szemben tette fogékonnyá az embereket, melyek még ma is a „terítéken szerepelnek". A radikális individualizmus gyengesége azonban belső illékonysága és inkoherenciája, hihetetlen erőtlensége a politikai és társadalmi szerveződésekben. Sajátos kompromisszuma a világgal inkább terápiás jellegű (önközpontú élmények), és igen problémás számára a társadalmi hűség, valamint az elkötelezettség kérdése.

Ha a mai amerikai társadalomban egy vallási közösség *(public church)* sikeres akar lenni, akkor annak ötvöznie kell magában e három forma előnyeit, kiküszöbölve ezzel gyengeségeiket – ami persze nem jelent homogenizálódást. Amihez ma hozzájárulhat az egyház mint elképzelés, hogy az egyéniség, individualitás és a társadalom, társadalmiság nem feltétlen ellentétei egymásnak, sőt szükségük van egymásra. A radikális individualizmus ugyanis egy ponton átfordulhat despotizmussá. Az egyházkoncepció azonban emlékeztet bennünket arra, hogy függetlenségünkben is számíthatunk másokra, illetve tiszteletben tartjuk mások egészséges, felnőtt *(grown-up)* szabadságát. Vagyis az abszolút szabadság hamis elképzelés, mely nem önállóságot, hanem magányt és sebezhetőséget hoz magával, továbbá arra emlékeztet bennünket, hogy az autoritás nem feltétlen kívülről származik, és nem feltétlen elnyomó jellegű; hanem inkább valami, amiből kivehetjük részünket. „Egy egyház, melyre számíthatunk, és amely számíthat híveire, nagyszerű »erő-forrás« *(source of strenght)* lehet társadalmunk szociális újraalapozásához." (Bellah 1986) Segíthet társadalmunkat egy „egészségesebb" irányba mozdítani.

A szekták állhatatosságukkal, makacs kiállásukkal rávilágítanak az olykor „tisztességtelen" kompromisszumokra, melyeket az egyház és a misztikusok a világgal kötöttek – elősegítve ezzel az önreflexiót. „A vallási individualizmus sok tekintetben helytálló a mi sajátos *(our kind of)* társadalmunkban [...] Olyan társadalomban élünk, mely megköveteli tagjaitól, hogy erősek és függetlenek legyenek." (Uo.) A hívőnek ugyanis sokszor számára nemkívánatos *(uncongenial)* környezetben kell tevékenykednie, melyhez kellő spirituális erőre és fegyelmezettségre van szüksége.

A szerző megjegyzi továbbá, hogy a radikális individualistáknak nehezükre esik morális integritásérzésüket továbbadni a következő nemzedéknek, illetve azt saját magukban fenntartani. „Úgy tűnik, az életerős *(vital)* és állhatatos vallási individualizmus csak úgy maradhat fenn, ha megújuló kapcsolatba kerül kiépült vallási »testekkel« (mint megtestesülés) *(bodies)*. Egy ilyen megújuló viszony

változásokat kívánna mindkét oldalon. Az egyházaknak és szektáknak meg kellene tanulniuk, hogy nagyobb autonómiát képesek elviselni *(sustain)*, mint gondolták, míg a vallási individualistáknak észre kellene venniük, hogy az önállóság közösség nélkül puszta magány."

A *Habits of the Heart* áttekintése tehát megmutatja, hogy a nyolcvanas évek amerikai társadalmában Bellah az individualizmus és a közjó közötti feszültséget elemzi abból a szempontból kiindulva, hogy milyen jellegű vallásosság milyen hozzáállást támogat. Eredményei differenciáltak, hiszen a vallás egyaránt képes a közjót, a társadalmi összefogást és identitást támogatni, s ugyanakkor az individualitást, a személy önállóságát is. A kortárs társadalmi trendekben kimutatta azt a veszélyt, hogy a vallás olyan jellegű vagy mértékű individualizmust támaszt alá, amely hátat fordít a közjó problematikájának. S a másik oldalon pedig olyan közösségi stílusok is jelen vannak, amelyek nem törődnek az egyén sajátosságaival. Bellah ebben a művében bizonyos értelemben megkongatta az amerikai álom fölött a vészharangot, mert bemutatta, hogy a társadalomban egyre erőteljesebben van jelen az a fajta individualizmus, amely kapcsolatnélküliséget és teljes izoláltságot jelent, s amelyből hiányzik az a képesség, hogy mások érdekeit érzékelje, s azokra adekvát választ találjon. Ez az individualizmus pedig nemcsak az egyént veszélyezteti súlyos mértékben, hanem magát a demokráciát, amely az egyének és az érdekcsoportok együttműködésére alapul. Bellah a kiutat abban jelöli meg, hogy meg kell találni a moralitásnak azt a nyelvét, melyet ezek a radikális individualisták megértenek, megtanulhatnak, s amely révén visszatalálhatnak a társadalmi kommunikációba. Ez a nyelv vagy kódrendszer pedig Amerika vonatkozásában a bibliai, illetve protestáns hagyományokban rendelkezésre áll. Az erre való újbóli építkezés képes hosszú távon vitalizálni az amerikai demokráciát.[83]

[83] Bellah a *Habits of the Heart* c. műben megalapozott javaslatait az 1991-ben publikált *The Good Society* c. művében tovább konkretizálta.

Összefoglalás

Bármennyire is elállt tehát Bellah attól, hogy a civil vallás kifejezésével kísérelje meg kifejezni azt, amit az amerikai társadalom trendjeivel kapcsolatban megfigyelt, a civil vallás terminus technicus mögötti gondolat tovább mélyült munkásságában. Az eddig mondottak alapján a civil vallás funkcióit három dimenzióban foglalhatjuk össze. A civil vallás integrálja a társadalmat, tagjait ceremóniákban és mítoszokban megfogalmazott közös múltba és sorsba fonván; legitimálja a társadalmi rendet és a közös társadalmi célokat, végül mobilizálja a társadalom tagjait közös célok megvalósítására és ebbéli felelősség vállalására. A „civil vallás tézis" alapötlete az, hogy a fejlett ipari társadalmakban, amelyek az intézményes vallásosság szempontjából szekularizáltak, ugyanazt a funkciót lássa el, nevezetesen előírja az általánosan érvényes társadalmi értékeket, támogassa a társadalmi kohéziót, és kezelje az emocionális kitöréseket. Más szavakkal a civil vallás funkcionális megfelelője, illetve alternatívája az intézményes vallásoknak, minthogy ugyanazokat a társadalmi igényeket elégíti ki.

A civil vallás kutatása

Bellah civil vallás modellje nemcsak elméleti vitát váltott ki, hanem számos országban arra indított kutatókat, hogy a modellt empírikus úton teszteljék is. Inger Furseth norvég kutató 1990-ben összeállította a témával kapcsolatos vizsgálatok bibliográfiáját, majd ezek alapján ő maga is elemezte a norvég társadalom civil vallási dimenzióit, amelyre a későbbiekben még visszatérünk. (Furseth 1990, 1994) A számos nemzetközi összehasonlításokat is referáló kutatás elemzése alapján a szerzőnő arra a következtetésre jut, hogy a Bellah által felvetett civil vallás egyetemes érvénye nem bizonyítható, arról visszafogottan szabad csak nyilatkozni. Vannak társadalmak, amelyekben az állam, illetve a nemzet legitimációjában találni transzcendens vonatkozásokat, másokban pedig nem. A szekularizált országokban, kiemelten a volt Szovjetunióban a politikai rendszer legitimizálására szekuláris és vallási elemek együttes és inhomogén

alkalmazásával törekedtek. A kutatások kimutatták, hogy a civil vallás hatása sem egyféle. Vannak társadalmak, amelyekben a nacionalizmust erősíti, másokban éppen ellenkezőleg, gátolja, esetenként a társadalom alapvető kérdéseivel kapcsolatos mély konfliktusok forrása. (McGuire 2002)

Bellah elméletének elfogadottsága ellenére – vagy talán épp annak köszönhetően – kezdetben nagyon kisszámú kvantitatív vizsgálat irányult a civil vallás vizsgálatára. Ezen helyzet az 1970-es években változott meg Michael Thomas és Charles Flippen, valamint Ronald C. Wimberley és munkatársai kutatásai nyomán.[84] A számos kérdőíves kutatásból néhányat azért érdemes alább részletesebben megismerni, mert jól mutatják azt az igyekezetet, hogy a civil vallás elméleti felvetését miként próbálták itemekre fordítani.

Thomas és Flippen *American Civil Religion: an Empirical Study* c. tanulmánya az 1970-es év Függetlenség Napjának hétvégéjén az Egyesült Államok különböző részein megjelenő 100 napilapban közölt vezércikkeket vizsgálta a tartalomelemzés eszközével – meglehetősen kevés és nem túl meggyőző eredménnyel. (Thomas és Flippen 1972)

Wimberley és kollégái a civil és az egyházias vallásosság mérésére egy azokhoz kapcsolódó állításokat tartalmazó listát állítottak össze. Ezt illesztették be egy Billy Graham evangelizáción részt vevő személyek utókövetését célzó kérdőívbe. A nyolc civil vallási item – melyek egyrészt Bellah civil vallás koncepciója alapján lettek megalkotva, másrészt a kereszténység és az államigazgatás kapcsolatát vizsgálták – a következő volt: 1. Tisztelnünk kell az elnöki hatalmat, lévén az Istentől jön. 2. A nemzet vezetőinek nemcsak Istenben való hitüket kellene megvallani, hanem a Megváltó és Úr Jézus Krisztusban való hitüket is. 3. A jó keresztények nem feltétlenül jó hazafiak. 4. Isten megismerhető amerikai emberek tapasztalatán keresztül. 5. Az alapító atyák egy áldott és egyedülálló

[84] A civil vallási indexre vonatkozó anyagok gyűjtésében és feldolgozásában segítségemre volt Feleky Gábor Attila közgazdász, valláskutató.

köztársaságott alkottak, mikor nekünk adták az alkotmányt. 6. Ha az amerikai kormány nem támogatja a vallást, nem tudja az erkölcsösséget fenntartani. 7. Hiba Isten kiválasztott népeként tekinteni ma Amerikára. 8. Számomra az Egyesült Államok zászlója szent. A vizsgálat ezeken túlmenően 17 egyéb itemet is tartalmazott, melyek a vallási hitek, tapasztalatok és viselkedés mérésére szolgáltak. A válaszadók 5 fokozatú Likert-skálán nyilváníthattak véleményt. A visszakapott válaszok faktorelemzése négy, egymástól jól elkülönülő faktort jelölt ki: civil vallás, vallásos hit, vallási viselkedés, vallásos tapasztalat. A civil vallási faktor a 3., illetve a 7. itemet nem foglalta magában, tehát a keresztény hazafiságra és az Isten kiválasztott népére vonatkozó kérdések mást mértek, mint a többi hat alkalmazott item. A másodrangú faktorálás alapján elmondható, hogy bár a civil vallási dimenzió pozitívan korrelált az egyházi vallásos tapasztalattal és hittel, azoktól jól elkülöníthetőnek bizonyult. (Wimberley és Christenson 1980)

Ugyanebben az évben, 1976-ban Wimberley *Testing the Civil Religion Hypothesis* c. tanulmányában egy nagyobb és kevésbé homogén mintát vizsgált. (Wimberley és Christenson 1980) A véleményezendő állítások a civil vallásosságon és az egyházi vallásosságon túl politikai jellegűek is voltak. A faktoranalízis alapján a civil vallási és egyházi vallási hitek némileg közelebbinek mutatkoztak, mint az első vizsgálatban, de alapvetően a korábbi megállapítások kerültek megerősítésre. A civil vallás politikai implikációival foglalkozó tanulmányok közül kiemelkedik Wimberley 1980-ban publikált, az 1972-es elnökválasztással foglalkozó vizsgálata, mely rámutatott, hogy a civil vallásos hit az elnökválasztás eredményének előrejelzésében nagyobb fontossággal bír, mint a pártszimpátia.

Christenson és Wimberley 1978-ban azt kutatta, hogy a népesség mely részére jellemzőbb a civil vallásosság. Az eredmények alapján a civil vallási nézetek a népesség legtöbb szegmensében széles körben jelen vannak. Ez alól elsősorban a diplomások és a liberális politikai vagy vallási nézettel rendelkezők képeztek kivételt, akiknél a civil vallásosság alacsonyabb szintje volt tapasztalható. (Wimberley és Christenson 1980) Későbbi tanulmányukban megállapítják, hogy –

bár a korreláció egyik esetben sem jelentős – a civil vallás esetében jobbára a foglalkozási státusz függ össze a politikai preferenciákkal. (Wimberley és Christenson 1980) Arnold Beck és Eric Woodrum (1989) úgy találta, hogy délen élő fekete bőrűek kevésbé civil vallásosak, mint a fehérek, mindazonáltal köreikben is élnek civil vallási hitelvek.

Cynthia Toolin (Toolin 1983) tartalomelemzéssel vizsgálta az 1981-ig elhangzott elnöki beiktatási beszédeket. Úgy találta, hogy a civil vallás kifejezéstárának alkalmazásával az elnökjelöltek beszéde sok tekintetben hasonlítható a papok és lelkészek híveikhez intézett szónoklataihoz. Alapvetően két, mindig visszatérő témát fedezett fel a beszédekben: Amerika sorsa Isten kezében, valamint a nemzetközi példamutatás.

A marxista nézeteket valló Dimitrii Furman (Furman 1984) a vallásos jobboldal csoportjainak felemelkedését a civil vallás alapjainak megerősítésére tett kísérletnek minősíti. Tanulmánya a szekularizáció folyamatának erősödését, valamint a civil vallás értékrendszerének összeomlását prognosztizálja. Robert Wuthnow (Wuthnow 1988) a jobboldal felemelkedését az amerikai civil vallás megosztottságának jeleként látja, szerinte ugyanis az két részre szakadt, egy liberális és egy konzervatív oldalra. Ahogy a fősodorhoz tartozó vallások fokozott liberalizálódása a hatvanas–hetvenes években kiváltotta a vallásos jobboldal felemelkedését, analóg módon a „mainstream" civil vallásban is megjelent a konzervatív ág, és így a civil vallás széttöredezetté vált, többé már nem képes közös, mindenki által elfogadott ideák köré egyesíteni az amerikaiakat. Az elmúlt két évtized civil vallással kapcsolatos kutatásainak többsége elfogadja Wuthnow koncepcióját a konzervatív és liberális civil vallási ágról.

A kezdeti nagyfokú érdeklődést követően az amerikai szociológusok figyelme a civil vallásról a keresztény fundamentalizmus *(Religious Right)*, valamint a racionális választás elméletének alkalmazásai felé tolódott. Mindazonáltal ezen

tényezők hatottak is a civil vallással foglalkozó tanulmányokra, olyannyira, hogy egyes szerzők szerint a nyolcvanas évek közepe korszakhatárt jelent a civil vallás tanulmányozásában. (Woolley 2008)

Donald Patrick Woolley tanulmányában két észak-karolinai kérdőíves felmérés adatai alapján vizsgálja a civil vallásosságot. A kérdőívek – Wimberley korábbi munkáira építve – a következő 5 fokozatú, Likert-típusú itemeket tartalmazták: 1. Az Egyesült Államok zászlója szent szimbólum. 2. Isten megismerhető amerikai emberek történelmi tapasztalatain keresztül. 3. Tisztelnünk kell az elnöki hatalmat, mert az Istentől ered. 4. Ebben az országban az embereknek egyenlő, Istentől származó joga van az élethez, a szabadsághoz és a boldogság kereséséhez 5. Amerikában a szabadság Istentől ered az emberekből álló kormányzati rendszerünkön keresztül. 6. A törvényeink megalkotását Isten irányítja. Woolley az 1984-es itemeket külön vizsgálta, így a civil vallás mértékét 6 különböző változóval mérte. Az 1998-as itemekből ugyanakkor – azok egyszerű súlyozatlan összegzésével – egyetlen mutatót, egy úgynevezett civil vallási indexet képzett. Az index megalkotását az itemsor nagyfokú konzisztenciája (0,80-as Cronbach alfája) tette lehetővé. (Woolley 2008)

A fentebb említett eredményekhez hasonló következtetésekre jutott a Lutheránus Világszövetség „civil vallás” kutatócsoportja is, amely 1981-től kezdve ötvenkét országban végzett esettanulmányokat a témában. (Harmati 1996) Miközben a világ különböző kontinensein és kulturális régióiban a „civil vallás" jelenségét tárták fel, megközelítésük súlypontját arra a problémára helyezték, hogyan lehet a keresztény vallás tartalmait annak intézményesült szervezetein keresztül, melyek az egyházak, figyelembe véve a civil vallás jelenlétét és vonatkozásait. Ilyen értelemben ezeket a kutatásokat inkább gyakorlati teológiai természetűnek tekinthetjük, mint vallástudományinak, jóllehet a vizsgálatok során társadalomtudományi módszereket is alkalmaztak. (Vö. LWF-Documentation Nr. 12, 20, illetve az észak-európai országokra Harmati 1983) Az alábbiakban nem ismertetjük a kutatásnak kifejezetten az evangélikus egyházra vonatkozó

eredményeit, mert ez nem tartozik tárgyalási körünkbe. Csupán arra szorítkozunk, hogy az alkalmazott civil vallás meghatározást és az általános következtetéseket referáljuk.

A kutatások során négy változó, illetve társadalmi dimenzió egymáshoz való viszonyát írták le: az állam, a nemzet, a vallás és az egyházak, valamint az erkölcsök. A különböző vizsgált országokban a négy dimenzió között bizonyos prioritások figyelhetők meg. Indonéziában – referálja (Harmati 1996) – a Pancasila állam áll az első helyen, Japánban a nemzet, a Német Szövetségi Köztársaságban[85] pedig az erölcsi értékek.

A kutatásban a „civil vallás" definícióját egy hosszabb leírással oldották meg, melyet érdemes idézni.

> A civil religion (sic!) olyan szimbólumok, gondolatok és cselekvési módok szövevénye, amelyek a társadalmi intézmények tekintélyét igazolják. Tájékozódást jelent azon alapvető értékek területén, amelyek együttes nyilvános cselekvésre kötik össze a népet. Vallásos annyiban, amennyiben elkötelezettséget jelent, és egy egységes világszemléleten belül kifejezi egy nép alapvető érzékét saját értékére, azonosságára és sorsára vonatkozólag. 'Civil', társadalmi, annyiban, amennyiben olyan alapvető nyilvános intézményekhez van köze, amelyek egy társadalomban, nemzeten vagy más politikai egységen belül a hatalmat gyakorolják. A civil religion ismertető jegyei lehetnek szertartások, ünnepek, szent helyek, dokumentumok, történetek vagy hősök, vagy más jelenségek, hasonlóan az ismert történeti vallásokhoz. A civil religion bizonyos körülmények között tartalmazhat olyan elméletet is, amelyik ideológiaként kerülhet előtérbe. A társadalom egyes tagjai saját civil religion-juknak különböző mértékben lehetnek tudatában. A civil religiont a népesség messzemenően vagy

[85] A tanulmány akkor keletkezett, amikor ez volt az állam hivatalos megnevezése, de magyar nyelven csak a megadott évben jelent meg.

> korlátozottan fogadhatja el, miközben az a társadalmi intézmények igazolását mint középponti funkcióját tölti be. (17)

A leírás szembeszökően tágas, de az általában alkalmazott szigorúbb meghatározások legfőbb elemeit tartalmazza, úgymint orientáció, identitás, integráció, szimbólumrendszer, differenciált azonosulás. Hiányosságának tekinthető az állam szerepének figyelmen kívül hagyása.

A civil vallás európai diskurzusa

A civil vallás fogalmának amerikai eredete és diskurzusa áttekintése után figyelmünket az európai diskurzusra irányítjuk. A fogalomnak ui. meg van a maga önálló európai története is, ami a hetvenes évek során találkozott a kortárs amerikai felvetésekkel. A kifejezés maga az öreg kontinensen Rousseau-nál jelenik meg először, de társadalomelemző elméletként elsősorban Durkheim óta alkalmazzák. Először azokat a szerzőket mutatjuk be, akik a legkarakteresebb módon alakították és használták a civil vallás fogalmát, majd néhány esettanulmánnyal azt mutatjuk be, hogy milyen előnyökkel járt a fogalom alkalmazása a legkülönbözőbb európai folyamatok leírásánál.

Az utóbbi tíz év számos tekintélyes német nyelvű kézikönyvében és vallással vagy teológiával foglalkozó lexikonában a „civil vallás" szócikkét Rolf Schieder, a berlini Humbold Egyetem Gyakorlati Teológiai és Valláspedagógiai Tanszékének vezetője írta.[86] Minden bizonnyal azért kaphatott felkérést az alapvető tájékozódást segítő rangos kézikönyvek szócikkének megírására, mert az elsők közé tartozott, akik Bellahnak az angolszász tudományos körökben már ismert és vitatott „civil religion" fogalmát körültekintően és az európai tudományos igényeknek megfelelően elemezte, majd egy, az akkori Német Szövetségi Köztársaság helyzetére alapozó kitekintésben autonóm módon vonatkoztatta az európai valláspolitikai kontextusra. (Schieder 1987) A téma német nyelvű

[86] Schieder a Müncheni Egyetemen doktorált alább bemutatandó művével, s ugyanott habilitált is.

diskurzusa Schieder munkássága révén jól nyomon követhető, akár a szakfolyóiratokban megjelent tanulmányait, akár az általa szerkesztett köteteket vesszük figyelembe. (Schieder 2001)

Varro Theologia civilis

Bár a civil vallás fogalmának európai gyökereit keresvén abban az értelemben, ahogyan azt Rousseau, majd másképpen a számunkra kiemelten érdekes Bellah alkalmazta, nem lenne szükséges egészen a latin filozófiáig visszatekintenünk, a civil vallás körüli terminus technicus fogalmaknak, mint a politikai teológia, polgári vallás stb. a civil vallás fogalmától való szabatos elkülönítése érdekében mégis érdemes a *theologia civilis* fogalmát röviden taglalnunk. A *theologia civilis* kifejezés egy másik okból is figyelemreméltó, minthogy Ágoston saját vallásfilozófiai alapállását Varro hármas teológia-felosztásával vitatkozva fejtette ki. Előbbiben a theologia civilis kulcsfogalom, utóbbiban pedig a civitas. Az etimológiai rokonság mellett persze sokkal jelentősebb a gondolati rokonság. A római társadalom felépítésében a vallási dimenziót a vallási jog, a polgári dimenziót pedig a civil jog szabályozta. Mindkettőnek megvolt a maga teológiája. Varro (i. e. 116–27) a római ókor egyik legismertebb és legtermékenyebb írója és enciklopedistája, akinek *Antiquitates rerum humanarum et divinarum* c. kétkötetes, csak fragmentumokban fennmaradt művét Ágoston révén ismerhetjük. Varro a kortárs teológiákat három típusba sorolta: mítikus, fizikai és állami *(theologia mythica, theologia naturalis, theologia civilis)*. (Ágoston: *De civitate Dei* VI. 6) A fizikai – a későbbi teológiai szóhasználat szerint „természetes” – teológia a filozófusok mestersége, a mítikus a költőké és színészeké, míg az állami – Varro szerint – a papoké, akik a társadalom vallási kultuszait *(cultus publicus)* szabályozzák és végrehajtják. Ágoston a színházi és az állami teológiát s az ezekhez kötődő gyakorlatot szigorúan és szenvedélyesen elutasítja, mert ezekkel szembe állítva fejti ki saját nézeteit igaz vallásról és igaz vallásgyakorlatról, ami nála az istenszeretet. Emiatt nála a theologia civilis negatív fogalom. (Vö. Kehrer 1990)

A római (politikai) gondolkodás szerint az állam szerkezetét két pillér tartja: az egyik az intézményesített kultuszok, melyeket akár erőszakkal is végre kell hajtatni, a másik a polgári törvények, melyeket a civil teológia igényel és követel meg. A politikai közösség minden nyilvánosság előtti cselekménye nevezhető civilnek, mert a társadalom az az alany, amelyik az istenek tiszteletét végzi. Varro nézete a közösségi, állami, intézményes dimenzióba helyezi a vallás egészét és súlypontját, s az egyén csak közvetetten van mindettől érintve. Ágoston viszont éppen ellenkezőleg: a vallást a személyes elkötelezettség, a szabad akarat és a lelkiismeret ügyévé teszi. A Varro-féle *theologia civilis* annyiban tekinthető távolról a civil vallás fogalom elődjének, amennyiben a társadalom életének szabályozásához valamilyen értelemben kultuszokat tart szükségesnek, melyeket az állam szabályoz és hajtat végre. (Perčič 2004)

Rousseau civil vallása

Rousseau a maga sajátos politikai filozófiai gondolatmenetének megfelelően a vallás problematikáját a rendezett és működő társadalom feltételrendszerében tárgyalta. (Rousseau 2001 [1762]) Három vallástípust különböztetett meg a társadalmi szerződés logikájának és kritériumainak mentén mutatván be őket. Az első típus – amelyet, mint később látjuk, optimálisnak tartott – az ember, illetve a polgárok vallása. A második a nemzeti vallás, amelynek lényege a nemzeti integritás biztosítása, s a nemzeti érdekek melletti elkötelezettség fejeződik ki benne. Ugyanakkor a nemzetek keveredése vagy érdekütközései esetén e vallás megbontja a rendet, s ezáltal károkat okoz a társadalomnak. A harmadik típus, amelyet Rousseau a legsötétebb differenciáltalansággal ír le, a kereszténység, amely egy társadalmon belül megosztja az egyetlen központi hatalmat, s ezzel káros és destruktív feszültséget okoz a rendszerben.

A civil vallás lényege szerint nem más, mint a társadalom egységéhez szükséges *„fides et mores”* – tehát a tantételek és az erkölcsi szabályok – együttese. Rousseau szükségesnek vélt valamilyen, az állam polgárait átható és egyesítő közös hitet, s

ezt nevezte el civil vallásnak. A civil vallás azonban Rousseau szándéka szerint szigorúan nélkülöz minden keresztény elemet. Talán még az is állítható, hogy felvetését nemcsak a társadalomelméleti rendszer belső logikája diktálta, hanem a kereszténységgel szemben táplált rendkívül erős ellenérzés is. Az általa ideálisnak tételezett modellben a vallás tartalmát államhivatalnokok ellenőrzik. Ez az elképzelés kizárta a kettős tekintély és a kettős lojalitás párhuzamosságát. Éppen ebben áll az elgondolás lényege, hogy a szerző olyan „monopoliszt" rajzolt meg, amelyben a teljes rendezettség uralkodik, s amelyben a politikai hatalom és a polgárok között teljes az egység. Ezt az egységet csak olyan polgári attitűd garantálhatja, amely totális lojalitásra épül. Rousseau ezt a totalitást nevezi vallásnak, a polgárok vallásának. Innen érthető, hogy a nyughatatlan lelkű, felvilágosult „vikárius" az európai valláspolitikát, amely éppen az evilági hatalom és az isteni hatalom kettős reprezentációjára épül, s amely eredendően keresztény, annak gyökerénél támadja. (Rousseau 596–598)

Ezzel a viszonyrendszerrel szemben a civil vallás jó, „ha összeköti az istenhitet a törvények szeretetével, s a polgárokat a maga iránti rajongásra neveli, s arra tanítja őket, hogy az államot szolgálván az állam védőistenét szolgálják. Valamiféle teokrácia ez, amelyben nincs más főpap, mint a fejedelem, és nincsenek más papok, mint az elöljárók, így hát meghalni a hazáért annyi, mint mártíromságot szenvedni; törvénysértést elkövetni istentelen dolog; s a bűnöst kiközösíteni annyi, mint az Isten haragját zúdítani rá: Sacer estod." (Rousseau, 601) Molnár lényeglátóan jegyzi meg fentebb hivatkozott tanulmányában, hogy Rousseau valláspolitológiai újítása abban áll, hogy nem az állam számára megfelelő kereszténység feltételeiről gondolkodott, hanem a kereszténységnek egy immanens társadalom-hitre, bizonyos, nem a fogalom szokásos értelmében vett államvallásra történő lecseréléséről.

Így a Társadalmi szerződés totalitárius általános akaratát sérti a nem-politikai, keresztény vallás léte. Rousseau ennyiben új a Padovai Marsiglio óta tartó politikusi hagyományban, hiszen elődei a társadalmi béke-integráció feltételének

csak az egyház állam alá rendelését tartották, de eszükbe sem jutott a kereszténység felváltása egy teljesen világi – politikai – vallással. Ez Rousseau újítása, aki a civil vallással felfedezte a világi politikai vallást.

Amint fentebb már említettük, Rousseau a vallást a társadalmi integráció nélkülözhetetlen feltételének tartotta. Bármilyen pontosan körülhatárolt és kidolgozott ugyan a társadalom működésének alapvető elvrendszere és annak konkrét szabályozása, még mindig nyitva marad a kérdés, hogy a társadalom polgárai milyen indíttatásból követik majd ezt a rendszert, miért integrálódnak a társadalomba, miért követik annak szabályait, és miért osztják annak elveit. A francia gondolkodó nem elégedett meg a lojalitással, amelyet alapesetben a kereszténység társadalmi tanítása megkövetel a hívőktől. Radikális társadalomelméletének megfelelően olyan motivációt keresett, amely önmagában is radikális, s ez a vallás.

> Létezik tehát egy merőben polgári hitvallás, s a főhatalom dolga, hogy leszögezze a tételeit: nem éppen mint vallási dogmákat, hanem mint a társas együttélés elveit, amelyek nélkül az ember nem lehet sem jó polgár, sem hűséges alattvaló. (Rousseau 604–605)

Amikor Rousseau felsorolja a civil vallás dogmatikáját, tantételeit, akkor végső soron mégis a keresztény vallás legalapvetőbb tantételei közül említ néhány központi jelentőségűt: az istenfogalmat, az utolsó ítéletet, az üdvösség és a kárhozat kimenetét, amely a földi életben gyakorolt magatartás következménye. Ami a kereszténység tanításának alapjaiból hiányzik e felsorolásban, az a megváltás ténye és még inkább Jézus Krisztus személye. Amivel azoban kiegészül, az az állammal, annak törvényeivel való feltétlen azonosulás etikai maximája. A hit tartalmaira vonatkozóan az elméleti azonosság, a hívő magatartására vonatkozóan pedig a gyakorlati lojalitás jelenti Rousseau civil vallását, bármennyire igaz, hogy ez a felvetés számos későbbi államelméletre inspirálólag hatott, ebbéli radikalitása miatt mégis szinguláris maradt.

Durkheim

Durkheim a „civil vallás" kifejezést nem alkalmazta műveiben, ugyanakkor az a gondolat, hogy a modern társadalomnak szüksége van a patriotizmusra, egyáltalán nem volt idegen tőle. A patriotizmusra az állami iskoláknak kell a gyermekeket megtanítania – írta többek között a *Holnap iskolája* c., 1919-ben megjelent művében. (Wallace 1966) Meštrovič szerint Durkheim, majd az ő nyomán még sokan mások a társadalmi élet minden lényeges vonatkozását – a gazdaságit és politikait is – a vallásra vezették vissza. A marxizmus filozófiai tanításai szerint a társadalmi viszonyok, sőt ezen túlmenően az emberi és eszmei viszonyok is – így a vallás – a gazdasági összefüggésekben gyökeredzenek. A posztmodern forradalom megkérdőjelezte a felvilágosodás narratíváját, és elvitatta a vallás jelentőségét a modernitásban. Minthogy azonban úgy látszik, hogy a kommunizmus összeomlását követően a vallás mégis erőteljes társadalomalakító szerephez jutott, ez azt mutatja, hogy talán Durkheim negligált szisztémája mégis relevánsabb, mint a marxizmus vagy más modernista vallással kapcsolatos attitűd. (Meštrovič 1994, 153)

Luhmann

A német társadalomtudományi diskurzusba Bellah „civil vallás" fogalma és koncepciója Niklas Luhmann révén került be, amikor 1978-ban megjelentette *Grundwerte als Zivilreligion* c tanulmányát, amelyet azután a Soziologische Aufklärung 3. kötetében újra közölt. (Luhmann 1981, 293–308) Az eredeti amerikai fogalom egyéb fordítási kísérletei (polgári vallás, a polgárok vallása stb.) nem váltak sikeressé. (Schieder in Krause és Müller 2006, 715) Bár Luhmann a maga vallásszociológiájába szervesen építette bele a civil vallás tisztán funkcionális fogalmát, mégsem az ő gondolatmenete határozta meg a felvetés későbbi német vitáját, hanem Hermann Lübbe értelmezése, melyet 1986-ban tett közzé, s amelyre a későbbiekben visszatérünk. Luhmann gondolatmenetét azonban mindenképpen érdemes végigkövetni, mert egyszerre világít rá a civil vallás nélkülözhetetlenségére a társadalom alapvető konszenzusának

megteremtésében és fenntartásában, ugyanakkor kimutatja a fogalommal jelölt funkció részrendszer-specifikusságából fakadó diszkurzív helyzetét, amely nem csupán Luhmann véleménye szerint tekinthető az amerikai és az európai civil vallás közötti alapvető eltérés egyik leglényegesebb pontjának.

A civil vallás fogalmával Niklas Luhmann szervezetszociológiai kontextusban foglalkozik. (Pollack 1988, 139–147) A szekularizáció magyarázata Luhmannál a modern kori társadalmak differenciálódása, amelynek következtében az általános, átfogó, az egész társadalomra érvényes integrációs eszközök jelentősége csökken. A vallás számára, amely egyetemes orientációs igényű, ebből a társadalmi jellegzetességből két lehetőség adódik. Vagy általánosítja a társadalmi rendszer totalitását, és / vagy a helyzetekhez kötött igényekre válaszol. (Luhmann 1999, 80) A modern kori vallási változások mindkét irányba mutatnak.

A társadalmi alrendszerek közötti integráció elméleti szükségességéből fakadóan érthető Luhmannak az a kijelentése, miszerint „ha nem létezne civil vallás, az elméletnek ki kellene találnia”. (Luhmann 1981, 302) Rousseau-t részben tovább gondolva, részben a civil vallás és az állam közötti viszony rousseau-i tematikáját figyelmen kívül hagyva, Luhmann az alapértékek és a civil vallás közötti összefüggéseket vizsgálja, s arra keres választ, hogy a társadalomban általánosságban elfogadott értékorientáció lehet-e a vallás funkciója. (Vö. Perčič 2004, 148kk)

A civil vallás kialakítása révén egyfajta általános társadalmi vallásosság szerez érvényt, mert a növekvő mértékű differenciálódásra szimbolikájának növekvő mértékű egyetemességével válaszol. Ugyanakkor ezzel szemben az egyházi szervezeti struktúrákban megfigyelhető az elmúlt évtizedekben katolikus oldalon a hivatali hierarchia centralizációja, evangélikus oldalon pedig a dogmatika szisztematizálása. (273, 281f, 291) A civil vallás Luhmann szerint szemben áll az „egyházilag szervezett vallással” (303), ugyanis abban csupán a

saját vallási alrendszerre vonatkozó rendszerimmanens kommunikáció lehetséges.

Luhmann számára a vallás teljes mértékben csupán funkció, s amikor a civil vallásról beszél, egyáltalán nem valamely tételes vallási hagyomány értelmében teszi ezt, hanem a radikálisnak is nevezhető funkcionalizmus értelmében. Így érthető, ha civil vallási dimenziónak tekinti az újkori emancipációs mítoszt vagy az önmagát kiteljesítő ész mítoszát. Az újkorban ezek a társadalmi differenciálódásra adott egyetemes érvényű civil vallási válaszok voltak. A differenciálódás kiteljesedésével azonban maguk az egyetemességek veszítették el érvényüket, és a vallás magas formája már csak részrendszer-specifikus intézményesülésekben található meg; továbbá az általános vallási érzék elveszíti sajátságos jellegét, és társadalmi magától értetődöttséggé válik, amely már kizárólag csak civil vallási konszenzusban fejeződhet ki. (Luhmann 1981, 293–308)

Bár Luhmann a civil vallás fogalmának elemzésekor bizonyos mértékben következetlen és ellentmondásos, vallásszociológiai megközelítésétől függetlenül, egész társadalomelméletének központi állításából fakadóan mégis azt állíthatjuk, hogy szerinte a társadalmi rendszerek *(System)* közötti kommunikáció csak a társadalmi közegen *(Umwelt)* keresztül lehetséges, s e kommunikáció lehetőségi feltétele nem lehet más, mint egy olyan egyetemes értékkonszenzus, amely nem a kommunikáció eredménye, hanem annak feltétele. A civil vallás tételezésére, elméleti felvetésének szükségességére ez a luhmanni rendszerben megtalálható alapelv vezet el. (Vö. Bognár 2012 és 2013)

Luhmann szokásához híven rendkívül elvont és összetett felvetésének lényege tehát abban ragadható meg, hogy a civil vallás nem más, mint az egész társadalomra vonatkozó egyetemleges konszenzus, amely minden társadalmi kommunikációban jelen van, ugyanakkor rendszerspecifikus, amely sajátosságának következtében konszenzus csak más rendszerek általi folyamatos

és magától értődő megkérdőjelezésének árán lehetséges. (Schieder in Betz 1988–2005, 383)

Lübbe

Hermann Lübbe a civil vallással kapcsolatos nézeteit a *Religion nach der Aufklärung* című, 1986-ban megjelent kötetét lezáró, mintegy pogrammatikusan összefoglaló exkurzusban fejtette ki részletesen. (Lübbe 2004) A fogalom eredeti, az amerikai társadalomra vonatkozó jelentését és ennek változásait szándékosan nem elemezte, hanem a fogalmat szuverén módon az európai, természetesen elsősorban német viszonyokra tekintettel saját tartalmakkal töltötte fel. Definíciója értelmében a civil vallás a politikai rendszerekbe integrált vallási elemeket jelenti, amelyek nem maradnak a vallási közösségek belső ügyei, de a polgárokat vallási egzisztenciájuk vonatkozásában is a politikai közösséghez kapcsolják, és számukra e közösség intézményeit és reprezentánsait mint legmagasabb fórumokat vallási jelleggel legitimálják.

A vallási közösségekre, illetve a vallásos hitvallásra nézve Lübbe kiemeli, hogy a modern értelemben vett – voltaképpen a befejezett felvilágosodásra építő – civil vallás Rousseau-val ellentétben nem az Istenben hívők társadalmi szerződésre vonatkozó pozitív hitvallása. Rousseau ugyanis a civil vallást úgy fogta fel, mint amelynek feltétele az Istenbe vetett hit. S aki Istenben nem hisz, az nem is képes a polgári kompetenciák elsajátítására. A hitetlen a társadalom ellensége, akit a társadalomnak joga van száműzni. „A civil vallás a valláspolitikailag beteljesült felvilágosodás vallása" – írja Lübbe. (Lübbe 2004, 309)

A civil vallás tartalma a maximális társadalmi konszenzus elérése érdekében nyilvánvalóan csak minimális lehet. Ténylegesen egyetlen „hittétele" van, az Isten létezése, akinek attribútumai pusztán a fennálló vagy helyreállítandó konszenzuális értékeknek és ezek társadalmi képviseletének transzcendentális megalapozásában ki is merülnek. Isten az, aki a társadalom történetét passzíve

vigyázza, akire hivatkozva a közjó szolgálatára tett ígéretek és a közjót védő ítéletek abszolút kötelező erővel bírnak.

A civil vallás fogalmának alkalmazhatósága vonatkozásában Lübbe az amerikai társadalomelmélet és szóhasználat szemére veti, hogy a civil vallás fogalmát olyan mértékben kiszélesítették, hogy ennek a fogalom megkülönböztető ereje vallja kárát. A civil vallás az eszmei viszonyok összessége, amelyre az állam legitimitása alapul, és amelynek szimbólumai ezt a legitimitást reprezentálják. Ha pedig ezzel a fogalommal kellő diferenciálás híján minden, ami eszmei és a társadalomban átfogó, civil vallásnak nevezhető, akkor könnyen érthető a teológusok és vallásfilozófusok vonakodása attól, hogy bármilyen konnotációban olyasmit is a vallás fogalommal illessenek, amelyben szélsőséges esetben a nemzetközi szocializmus vagy a totalitariánus kommunizmus is legalább fogalmi szinten helyet kaphat. Az itt említett túlzó fogalomtágításon alapuló belátás okán Lübbe a civil vallást elmélyültebben így határozza meg: a civil vallás a vallási kultúra olyan elemeinek összességét jelenti, amelyek az adott politikai rendszerben tényszerűen vagy akár az állami egyházjogban formális intézmények által integrálva jelen vannak, és amelyek nem szorítkoznak az adott társadalom vallási közösségeinek belső ügyeire, anélkül, hogy a vallásszabadság érintetlenül hagyásával a társadalom tagjai az adott elemekre a saját vallási meggyőződésüktől függetlenül is igent mondhatnak. (Lübbe 2004, 320–321)

A fenti fogalmi pontosításból látható, hogy Lübbe voltaképpen nem adott az eredeti fogalomnak más tartalmat, hanem azt elsősorban a német társadalmi helyzetre alkalmazta, amelyben a vallási dimenziót tulajdonképpen két nagy felekezet, a katolikus és az evangélikus, valamint az állam alkotmányjogilag szoros együttműködése fémjelzi. Mindazonáltal a szerző a német nyelvterületre vonatkozóan következetesen végiggondolta az amerikai kulcsfogalom jelentésének árnyalatait és a vele kapcsolatos elméleti és politikai asszociációkat, s ezáltal vált gondolatmenete és eredménye az adott kultúrrégióban általánosan elfogadottá és mértékadóvá.

Miután áttekintettük a civil vallás európai diskurzusának néhány szerzőjét és jellegzetességét, vessünk egy-egy röpke pillantást olyan általánosabb kérdésekre, melyek a fogalom európai recepciójával kapcsolatban általában felmerülnek.

Amerika és Európa különbsége

A „civil vallás" fogalmának európai diskurzusával kapcsolatban természetesen az egyik legalapvetőbb kérdés úgy vetődik fel, vajon van-e elégséges hasonlóság az öreg és az új kontinens társadalmi kultúrája között, ami alapján az illető fogalom azonos értelemben egyáltalán felvethető. Schieder szerint a hasonlóságok szembetűnőek – jóllehet erőteljesen aláhúzza, hogy közvetlen párhuzamok vonása helytelen, tekintettel a két politikai kultúra közötti alapvető különbségekre. A német elnök (akkor Helmut Kohl) beszédeiben gyakran hivatkozott „Isten segítségére", és szintén nem ritkán zárta ünnepi köszöntőit „Isten áldását" kérve. Még inkább civil vallási jegyek fedezhetők fel abban, hogy a nyolcvanas évektől kezdve a német nemzeti himnusz egyre több ünnepségen hangzott fel, sőt a német labdarúgó válogatott tagjait kötelezték a szöveg megtanulására. Ugyanígy újra terjedni kezdett az egyenruhaviselet. Mindezek a nemzeti rituálék és szimbólumok politikai térbe történő visszatérésének egyértelmű jelei. Részben vagy egészben az említett jelenségek szignalizálják a „német identitás" vagy annak krízise problémavilágát, amelynek a nyilvánosság előtti vitathatósága a II. világháborút követően ebben az évtizedben nyert újra polgárjogot.

Úgyszintén a nyolcvanas évek NSZK-ját jellemezte a „politikai erkölcs" felerősödő igénye, amely nem utolsósorban a Zöldek meglepő választási sikereihez is vezetett, mert kampányukban etikai–erkölcsi dimenziókkal operáltak. Az erkölcsök követelése a politikában a civil vallás felé mutat. A politikai erkölcs követelménye mellett és annál egy fokkal mélyebb vonatkozásban a többségi demokrácia és a parlamentarizmus elvi alapjairól

folytatott vita is mintegy civil vallási tízparancsban látta a politikai együttműködés megkérdőjelezhetetlen fundamentumát.

A másik centrális kérdés pedig az, hogy van-e az európai társadalmaknak olyan kulturális vagy szorosabban véve valláspolitikai dimenziója, melynek értelmezéséhez és kezeléséhez egy valamilyen értelemben vett civil vallás fogalom szükséges és hasznos lehet. S ha igen, milyen jelentésmezője lehet egy ilyen fogalomnak?

Az európai valláspolitikának érdemes a civil vallás fogalmáról és jelenségéről szóló vitákat figyelembe vennie, még akkor is, ha Bellah és őt követően számos más amerikai szerző e fogalomnak olyan jelentéstartalmakat kölcsönzött, amelyek a kulturális különbözőségek miatt közvetlenül nem alkalmazhatók az európai politikai konszenzusra. Schieder öt tézisjellegű pontban foglalja össze azokat a jelenségeket, amelyek indokolják valamilyen európai civil vallás fogalom megfontolását. A nyilvánosságba visszatérő vallási és vallási jellegű szimbólumok és szóhasználat erőteljesen relativizálja a szekularizációs tézis olyan értelemben vett érvényesülését, miszerint a vallás a modern társadalmakban egyre inkább visszaszorul a privát szférába. Ha a politikai életben nem pusztán a politikának mint társadalmi alrendszernek saját logikája érvényesül, hanem ennek újbóli megalapozása valamilyen jellegű világnézetet, szemléletet követel, akkor valamilyen civil vallás a totális politikai cinizmussal szemben megóvhatja a társadalmat. A civil vallás alkalmas arra, hogy olyan alapértékekre irányítsa a társadalom figyelmét, melyek a modernizációval járó gyökeres átalakulások következtében fellépő feszültségeket valamelyest kezelni tudják, és a társadalom kultúrjának kötőanyagai lehetnek. Ha a társadalmi nyilvánosság újra tematizálja a nemzetállamiság problémáit, ami e témakör megnyugtató rendezettségének hiányára utal, akkor a civil vallás fogalma alkalmas e folyamat elemzésére, akár a szükséges történelmi kritikák elviselhető megtételére is. Végül ha az állam és az egyház kapcsolata, illetve együttműködésének jogi és politikai jellegzetességei újra és újra vita tárgyát

képezik, akkor szükséges felvetni a kérdést, milyen elméleti alapok szabályozzák az egyházak társadalmi státusát. (Schieder 1987, 294–301)

Laicitás és civil vallás Franciaországban

A vallás helyét a mai francia társadalomban a laicitás *(laïcité)* vezérelve jelöli ki. Franciaországban az 1905-ös valláspolitikai döntések következtében Európában egyedülálló módon választották szét az egyházat az államtól. Ugyanakkor ez a francia modell egyfajta maximává is vált az állam semlegességét valló nézetek számára. A laicitás a francia politikai és társadalmi rendszer ideológiai bázisát is jelenti. A laicitás francia elve elsősorban jelenti e szétválasztás egyértelműségét, másrészt egyfajta kulturális radikalizmus *(laïcard)* igényével minden vallási dimenziónak kizárólag a privát szférába történő szorítását. A laicitást általános értelemben minden jelentős társadalmi erő elfogadja, beleértve a katolikus egyházat is, amely ezen elv alkotmányos és jogi kivitelezése miatt a legtöbbet veszített. A radikális laicitás programját inkább kisebb, szélsőséges csoportok képviselik.

A laicitás kultúráját büszkén és erőteljesen gyakorló és valló francia társadalomban az utóbbi években a vallással kapcsolatos új jelenségeket érzékelik a szerzők. Willaime hat olyan aspektust jelölt meg, amely kapcsán jogosnak tartja feltenni a kérdést, hogy Rousseau és Durkheim országában a vallásszociológia kulturális fordulat előtt áll-e. (2004a) A vallással kapcsolatos nyomtatott és elektronikus kiadványok számának robbanásszerű megnövekedése, az állami hivatalok megnövekedett erőfeszítései, hogy a vallással kapcsolatos ignoranciát és félreértéeseket kezeljék, különös tekintettel az állami iskolarendszerre, az egyetemi szintű vallástudományi képzés iránti érdeklődés megnövekedéséhez vezetett. Kiemelten az e diszciplínában írt disszertációk magas száma, a francia kormány vallással kapcsolatos intézkedései, illetve az iszlám felerősödött társadalmi jelenléte, a Chirac-féle laizitás bizottság jelentése és az ezt követő széles körű társadalmi vita, majd törvényalkotás, végül a vallásnak az új világban

elfoglalt helyével kapcsolatos diskurzus – elsősorban ezek olyan aspektusok, melyek a vallással kapcsolatos tematikát uralják.

Francia szociológusok vetik fel a nemzet és a vallás relációjában beálló változást. A modern és egyre globalizálódó európai társadalmakban azt a funkciót, amit korábban a közös nemzethez tartozás tudata látott el a társadalmi integráció egyik legerőteljesebb alapjaként, egyre kevésbé fogja ellátni a nemzet. A nemzeti identitást követően talán a vallási identitás lesz vagy lehet az a kötőerő, amely a társadalmat megalapozza.

> More precisely, the sociology of religion in France is concerned with the question of identities in democratic societies. Some sociologists emphasize the constraining nature of identities, whether they be religious, cultural, gendered, or age-related. Others underline the fact that identities offer individuals a more secure sense of self, of social belonging and of participation. National identity is no longer able to invoke either commitment or participation. With this in mind, both general sociologists and the specialists in religion in France are looking again at identities, religious and other, as an important source of motivation and of structure for individuals in pluralist societies. Thus, the sociology of religion continues to analyze the social determinants of religious trends and activities, but takes increasingly careful account of the fact that religion is not reducible to something other than itself. This, I think, is the principal change in the sociology of religion in France today. (Willaime 2004, 386)

A civil vallásnak a francia társadalom értelmezésével kapcsolatos lehetséges szerepével elsősorban Jean-Paul Willaime szociológus foglalkozott. (Willaime 1986, 2004; Willaime és Mathieu 2005) Elemzései azt mutatják, hogy a francia társadalomban a civil vallást annak az állami kísérletnek az egyik eszközeként kell értelmezni, amely többé-kevésbé vagy akár egyáltalán nem hivatkozva az ország kultúrájának keresztény gyökereire megpróbálja a nemzet egységét

biztosítani, illetve fenntartani. E kísérletnek elsődleges eszközei a nemzet mártírjai számára emelt panteon, amely életrajzukat a szentek életéhez hasonlóan tartalmazza; a katedrálisok mint kiemelt nemzeti vallási patrimoniumok jelentősége; az elesett hősök vagy az elhunyt államelnökök tiszteletére rendezett állami–nemzeti–keresztény gyászszertartások, melyekben a Norte Dame-nak központi szerep jut, továbbá a polgári év keresztény és zsidó ünnepekkel történő ritmizálása. (Müller 2001, 161–163; Willaime 1986, 160k)

Jacques Chirac 2003 júliusában felállított egy bizottságot, amelynek az volt a feladata, hogy jelentést készítsen a laicitás elvének érvényesüléséről a köztársaságban. A bizottság amellett foglalt állást, hogy a zsidó engesztelésnap (Jom Kippur) és az iszlám áldozati ünnep (Íd al-Adhá) legyen hivatalos szünnap a francia iskolákban. Ezt a javaslatot elutasították, mert megnehezíti a társadalomba való beilleszkedést. Ugyanakkor ez a jelentés vetette fel a vallási öltözékek viseletének problematikáját a francia állami iskolákban, ami után a közismert – a francia határokon messze túl ívelő – fejkendő vita keletkezett. 2004 óta a 2004-228 sz. törvény alapján a francia közoktatási iskolákban tilos feltűnő vallási öltözéket viselni: kendőt, kipát, nagyméretű keresztet, turbánt vagy szerzetesi habitust. A nem feltűnő vallási jelképeket és öltözéket nem tiltották be. A törvény nem vonatkozik a felsőoktatási intézményekre, a magániskolákra és az állami iskolákon kívüli iskolai programokra sem. A törvény szövegében a „feltűnő" kifejezésen van a hangsúly. „Nagyon fontos a törvény megfogalmazása: nem a 'vallási jelképek' viselését tiltja, hanem azon jelképeket, amelyek által a tanulók feltűnően kifejezésre juttatják vallási hovatartozásukat. Azaz a törvény alkalmazása során nem lehet arra hivatkozni, hogy az adott jelkép nem vallási jellegű." (Vö. Szajbély 2004 – kiemelés M-TA)

A „civil vallás" jelenlétének francia esete – tekintettel a hangsúlyozottan laikus általános társadalmi viszonyokra – felhívja a figyelmet arra, hogy a társadalmaknak valamilyen formában szükségük van egységüket és identitásukat kifejező szimbólumokra, legyenek azok még oly távol is valamely

tételes vallási hagyomány szimbólumaitól. Ezeket az integritást szolgáló eszközöket nevezhetjük „civil vallás”-i tényállásoknak. Ha valamely állam arra törekszik, hogy törvényeiben és különösen állami ceremóniáin, valamint az általa képviselt társadalom történetének kiemelkedő eseményeiről és szereplőiről való megemlékezések alkalmával lemondjon ideológiai vezető szerepéről, akkor ezzel a a „civil vallási” területen is megvalósulhat egyféle pluralitás, amely a társadalom kisebbségeinek integrációs esélyeit csak növelheti. (Müller 2001, 162) A francia példa azonban azt mutatja, hogy ez az elvi lehetőség még egy olyan társadalomban sem lehet maradéktalanul kiaknázva, amely a civilitásban és laicitásban jelöli meg kulturális alapállásának centrumát. Eme vezértértékek kulturális és politikai képviselete az állam részéről a dolog természeténél fogva „civil vallási” jellegzetességeket jelenít meg.

Sem Rousseau, sem Durkheim nem úgy tárgyaltak a civil vallásról, illetve utóbbi a vallás társadalomalkotó jelentőségéről, hogy abban kifejezetten reflektáltak volna francia közegükre, mégis mindkét szerző jellegzetesen és vitathatatlanul francia gondolkodó. A francia társadalom pedig a felvilágosodás és a forradalom szellemi örököseként éppen a vallással, főképpen is a katolikus egyházzal szemben álló kultúrát és politikát követ, és tekint példaértékűnek. A civil vallás és a történelmi vallások közötti jelentős különbség megvilágítására itt térhetek ki röviden, mert a francia *laicitë* – bizonyos értelemben a vallás ellentéte – civil vallásnak tekinthető. E téma tárgyalásának külön számot szentelt a George Washington Journal of International Law and Economics 2010-ben. (41, 2010 4), jelezvén a téma érdekességét és aktualitását. A tanulmányok voltaképpen egyetértenek abban, hogy a *laicitë* tekinthető olyasminek, mint Bellah civil vallása, hiszen kifejezi a francia társadalom kulturális és politikai közmegegyezését, rendelkezik saját mitológiával, jelképrendszerrel, valamint plauzibilis a társadalom egésze számára, beleértve az egyházakat és más vallási közösségeket is. A kifejezés a hétköznapi szóhasználatban nem csupán azokat a szekuláris törvényeket jelenti, melyekre a francia demokrácia épül, hanem

bizonyos értelemben valami szentet is. A köztársaság eredet-mítoszát, az értelem győzelmét a vallás fölött. Erre a mítoszra alapozódik a közvélekedésben a szabadság etosza, amely a szekuláris iskoláktól a nemek egyenlőségén át a kultúrához való szabad hozzáférésig menően sok mindent jelent. A *laicitë* mellett még a „köztársaság" és a „Fanciaország" kifejezések is többé-kevésbé ugyanezt a szerepet töltik be.

Északi országok

Inger Furseth a norvég társadalom civil vallási dimenzióit kutatta. (Furseth 1990, 1994) Kutatásában két hipotézist tesztelt. Az elsőben azt feltételezte, hogy a civil vallás jelen van és jelen is volt a norvég történelem során, a másikban pedig azt, hogy a társadalmi krízisek idején a civil vallás hatása erősebb, mint a nyugodtabb történelmi időszakokban. A vizsgálat elvégzéséhez a szerzőnő egy Bellahhoz nagyon közel álló munkadefiníciót alkalmazott. Eszerint a civil vallás „vallási hitek, szimbólumok és rítusok együttese, amely a nemzetet valami transzcendensre történő hivatkozással legitimálja". (Uő. 44.) Mintájának összeállításakor olyan írásos dokumentumokat vett figyelembe, melyek az ország kiemelt jelentőségű politikusaitól származnak (pl. király, miniszterelnök), a nyilvánosság előtt valamely jeles nemzeti ünnep vagy politikai alkalom kapcsán hangoztak el, és egyértelmű hivatkozást tartalmaznak istenre vagy valamilyen magasabb elvre. Az a szöveg, amely nem felelt meg akár csak az egyik kritériumnak, nem kerülhetett bele a mintába. Az elemzés anyagát napilapok képezték. A nemzeti krízist két történelmi eseményhez kötve határolta le. Az egyik a svéd–norvég unió felbomlása 1905-ben, a másik a szovjet megszállás alóli felszabadulás 1945-ben. Az elsőként említett évet megelőző és követő évek, valamint a második évnél az 1938-as, illetve az 1946-os évek jelentették a kontrollt.

Óvatos és korrekt következtetései szerint nem minden kríziskorszak erősítette meg a civil vallás jelenlétét a norvég társadalomban. Az 1905-ös nem, viszont az

1945-ös igen. Ezekben a kríziskorszakokban sem lehetett a társadalom minden rétegénél civil vallási tendenciát fellelni. Az 1905-ös korszakban csak az unió ellenzői és az evangélikus államvallás képviselői körében, míg az 1945-ös krízisesztendőben civil vallási nézeteket csak a vallási közösségek tagjai között lehetett találni. (50–51)

Kutatásai eredményeképpen Furseth megállapítja, hogy Norvégiában a civil vallás nem tekinthető uralkodó ideológiának, ami nem igazolja Bellah azon feltételezését, miszerint a politikai legitimáció igényli a vallási relációt. Az ennél még jelentősebb következtetése az, hogy a norvég társadalom politikai legitimitását a jogrendszer adja, melynek alapját azonban nem vallási, hanem szekuláris erkölcsi értékek képezik. Ezeket az értékeket azonban a vallási csoportok és az egyház is támogatja. (51)

Szovjetunió

Eddig Európa különböző régióinak országaira tekintettel foglaltuk össze a civil vallás elméletének alkalmazásait. A következőkben áttérünk a kelet-közép-európai régió különböző társadalmaira, s ezekkel folytatjuk a megkezdett sort. Az egykori Szovjetunió vallási viszonyairól az első átfogó szociológiai elemzést Christel Lane végezte el (Lane 1978, 1981), s azóta számos további szerző is foglalkozott vele. A civil vallás vonatkozásában bennünket elsősorban az a kérdés érdekel, hogy a Szovjetunió rendszerének milyen jellegzetességeire figyelhetünk fel e civil vallási megközelítésben, miközben természetesen itt sem vállalkozhatunk többre, mint néhány jelentős dimenzió felmutatására. A marxizmus-leninizmus a Szovjetunióban felfogható úgy is, mint politikai hitrendszer, mint civil vallás.[87] A harmincas évektől kezdve a rendszer elemzői

[87] Maga Lane különbséget tesz a civil vallás és a politikai vallás kifejezések között. A kettő közötti hasonlóság a politikai hatalom és a vallási dimenzió összekapcsolása, a társadalmi kohézió erősítése, valamint az erős ritualizáció. A legfontosabb különbség ellenben az, hogy míg a civil vallás a társadalomban, a történelmi hagyományban meglévő vallási és politikai kódokra épít, addig a politikai vallás mindezekkel szembehelyezkedve totálisan új viszonyrendszert és kultúrát kíván teremteni, vallási, más szóhasználattal pszeudo-vallási eszközökkel. Ilyen értelemben

felhívták a figyelmet arra, hogy ez az ideológiai blokk olvadásnak indult. Csökkent a jelentősége, elbizonytalanodott abban, hogy céljait elérheti-e, és legszentebb céljait kezdte elárulni. Ugyanebben a korszakban a világ más kulturális régióira nézve a társadalomelemzők a világ elvarázstalanodását, profanizálódását, szekularizálódását konstatálták. A civil vallás szekularizációjának elemzésére azonban kevés figyelmet fordítottak. (Luke 1987)

Az alábbiakban Timothy W. Luke gondolatmenetét követve a marxizmus-leninizmust civil vallásként mutatjuk be, s feltesszük a kérdést, mi jellemezte elvarázstalanodását (Max Weber), illetve revitalizálódását. Az elemzésben alkalmazott civil vallás fogalmát három kritérium együttes jelenléte esetén alkalmazzuk. A civil vallás a fennálló hatalmi rendszer legitimizációja, szakralizációja; a civil vallás tekintélyét a nyilvánosságon túl kiterjeszti az egzisztenciális kérdésekre és a mindennapi életre; végül a civil vallás globális erkölcsi rendszert hirdet, melynek mentén racionalizálni kívánja a társadalmi életet és a cselekvést, illetve értelmessé teszi az emberi áldozatot a világ átalakításáért vívott küzdelemben.

A marxista elit magatartása – különösen a XX. század első harmadában – megfelel annak, amit Durkheim, Habermas vagy Geertz a vallási rendszerek elméleti ismérveiként leírt. A marxizmus új ember- és társadalomképet képviselt, hasonlóan a kereszténységhez vagy a humanizmushoz, s ennek érvényesüléséhez kapcsolta a társadalom egységét és legitimitását. Utópiájának homogén rendszere hittételekre és ezeknek megfelelő etikára épült, amelyek megvallása és követése egyetlen nagy, egységes erkölcsi és világátalakító utópiát képviselt. A marxista ideológia új és átfogó szimbolikus rendszert alkotott, amely a szentség evidenciáját hordozta. Másrészt a marxizmust az osztályalapú ideológiai rendszerek nézőpontjából szemlélve tekinthetjük olyan civil vallásnak,

---

a Szovjetunió, Kína vagy a hitleri Németország vonatkozó korszakait helyesebb a politikai vallás kifejezéssel illetni. Itteni bemutatásunkban azonban a referált szerzők saját szóhasználatát követjük. Tehetjük ezt azért is, mert a tárgyban publikáló szerzők szóhasználata is rendkívül vegyes, nem tekinthető következetesnek.

amely a felvilágosodás hagyományához hasonlóan szemben állt a hagyományos vallással. Követői kezdetben szektás forradalmi mozgalmakat alkottak, melyekben a „marxista utópia jelentette számukra a hitet, és a nép volt az istenük" – idézi Kravcsinszijt Luke. Marx szocialista próféciái „szent történetet" (Eliade) jelentettek, amelyre értelmiségiek kaptak mintegy meghívást, hogy szolgálják közösen az új jövőt. Olyasmit jelentett ez az első szakasz, mint a kálvinizmus Európában az új ember definiálásával. Az 1917-es hatalomra jutást követően ez az eszmerendszer legitimizálta és látta el formális rítusokkal a szovjet hatalmat. Hasonló történt Kínában a maoizmussal és Kubában Castro rendszerével, melyet egyenesen „vallásos szocializmus"-nak (Dumont 1970) is lehet nevezni. Harmadszor pedig a marxizmus az eszme és a gyakorlat szerves egységét hirdette, mégpedig abban az értelemben, miszerint a valóságot nem értelmezni kell, hanem megváltoztatni. A gyakorlat filozófiája, ahogyan Gramsci fogalmazta meg Machiavelliről szóló művében vagy *Levelek a börtönből* című kötetében, magában hordja előzményeit: a reneszánszt, a reformációt, a német filozófiát, a francia forradalmat stb., s ezek koronája olyan filozófia, amely politika, és olyan politika, amely filozófia is egyben. (Gramsci 1974) A marxista pártokban és a marxista rezsimek elkötelezettjei közül számosan úgy tekintettek a marxi eszmékre, mint hittételekre, melyeket a valós társadalmi és gazdasági viszonyoknál hitelesebbnek és valóságosabbnak éltek meg. A marxizmus mint a közösségi és egyéni cselekvés kódexe legitimálta az emocionális szükségleteket, transzcendentális és etikai orientációt biztosított. A marxizmus által uralt társadalmakban erőteljes személyi kultusz uralkodott. Az ideológusok kialakították a rendszer saját rítusait, ünnepnapjait, démonológiáját, eszkatológiáját és moralitását. (Luke 1987, 108–115)

A Szovjetunióban a nép nevelésének, átnevelésének fontos eszközei voltak a különböző civil rítusok, melyek egy részét a szatellita államokban is bevezették. Az újkeletű, civil szovjet rítusok teljesen szekulárisak, nem igényeltek valamilyen természetfeletti valóságba vetett hitet. A „transzcendens tényező" maga a

marxizmus-leninizmus kommunista ideológiája volt a politikai vezetők előadásában, „szent" iratai pedig az aktuális pártprogramok és az alkotmány. Ezek a viszonyok leírhatók a turneri értelemben vett civil vallásosság fogalmával, miszerint a transzcendens tényezőt megtestesítő alany fetisizálódik. A társadalmi rendet, melyet képvisel, éppoly állandónak tekintette, mint bármely szentség, benne az evolúciós fejlődést – az üdvtörténetet – a teljes kommunizmus felé.

Az új civil rítusok bevezetésének és végzésének egyik törekvése a rendszer szent iratainak, hagyományainak, rituális attribútumainak létrehozása, valamint szentek kanonizálása és zarándokhelyek létrehozása. Mindezek abban az értelemben nevezhetők szentnek, hogy az ideológia és a rituális gyakorlat szerint időtlen jelentőségűek, és a dolgok megváltoztathatatlan rendjéhez tartoznak. A hősök tisztelete a keresztény vallási hagyomány szentjeinek tiszteletére emlékeztetett, akik a polgárháború, a Nagy Honvédő Háború és a munka területén hoztak példaértékű áldozatokat. A legfőbb szent maga Lenin, akihez a legfőbb zarándokhely, a Lenin mauzóleum tartozik. További zarándokhelyek: a Szmolnij Intézet, az Auróra cirkáló, hősi temetők, győzelem-emlékművek.

A rítusok szekuláris tartalmát emeli ki a folyamatosan hangoztatott valláskritikus, vallásellenes ideológia, amelyben az evilági, emberi komponenst kizárólagosnak tételezték, s ami lehetővé tette, hogy a szent és megváltoztathatatlan rítusok indokolt esetben mégis módosíthatók legyenek. Sőt az összes civil rítus egyértelműen az emberi erőfeszítésre és az új társadalom emberi összefogás általi megvalósítására irányult és motivált. A vallási attitűd leginkább a rendszer alapjaihoz való viszonyban fedezhető fel. A szovjet hitrendszer bár nagyon sokrétű, ugyanakkor sok mindenre nem adott magyarázatot, főképpen bizonyos egzisztenciális kérdésekre, mint például a halál. Politikai vagy civil vallásnak ugyanakkor mindenképpen nevezhető.

A szovjet civil vallás természetét és sajátosságait Christel Lane az amerikai és a brit civil vallással való összevetésben mélyítette el, amelynek itt érdemes több

figyelmet is szentelni. (Lane 1981) Az amerikai és a brit civil vallási jelenség rendelkezik elégséges közös elemmel, melyek közül a legfontosabb a létező erkölcsi–politikai rendszer állandósága és stabilitása. A brit rendszer abban különbözik főként az amerikaitól, hogy a civil vallás itt annak ellenére is kiemelten kötődik egy konkrét beilleszkedett *(established)* egyházhoz, ha a civil vallási rítusokon részt vevő személyek egészen differenciált viszonyban vannak ezzel az egyházzal. A brit civil vallás inkább epizodikus jellegű, kevésbé feltűnő, nem annyira erőteljes és hatásvadász, mint az amerikai *(„only a shadow of its American counterpart”)*. (258) Inkább csupán a monarchia kiemelkedő rendezvényeihez kapcsolódik, és arra az elmúlt századokra emlékeztet, amikor az angol társadalom kezdett modern nemzetállamá formálódni.

Az amerikai és a brit[88] civil vallást a szovjettel összevetve a legszembetűnőbb különbségnek az tetszik, hogy a szovjet ideológia és rituális gyakorlat nem tett különbséget a politikai, lokálpolitikai és privát szféra között, ezekre egyöntetűen terjesztette ki befolyását, lehetőleg nem hagyva helyet az individuális vagy kollektív alternatíváknak. Az amerikai és a brit civil vallás ilyen értelemben bár igyekszik fenntartani vagy megnövelni a társadalom kohézióját, de privát és publikus szinten egyaránt szabadon hagyja a személyes erkölcsi irányultság és az interperszonális kapcsolatok irányát. A szovjet modellben a tradicionális vallási tartalmak, illetve az ezeket intézményesen képviselő egyházak elsődleges ellenségként voltak számon tartva, s a szovjet civil vallás totális igénnyel kívánt ezek helyébe lépni, egyaránt megkövetelvén a személyes és a nyilvános lojalitást a pártállam által diktált eszményekkel szemben. Ez a totális igény váltotta ki a civil vallás „eretnekmozgalmait” és disszidenseit. Míg az amerikai és a brit modell nem igényelt nyilvános hitvallást a civil vallás értékei mellett, addig a szovjet rendszer ezt maximálisan megkövetelte, és ennek elmaradását adott esetben a legsúlyosabb eszközökkel szankcionálta. Az amerikai és a brit

[88] Az angol királynőt és a királyi családot övező kultusz értelmezéséhez Anne Rowbottom tanulmányát a Nigel Rapport által szerkesztett kötetben. (Rowbottom 2002)

viszonyok között, vagyis magasan fejlett modern társadalmakban a civil vallás értelemszerűen csak nagyon általános lehet, és érintetlenül kell hagynia a belső differenciákat, hiszen más úton nem lenne képes a kohézióra. A modern társadalmakban a civil vallás funkciója és célja is egészen más, sokkal lehatároltabb, mint a szovjet társadalomban.

> Soviet political religion, in contrast, has deducted a set of specific norms of conduct from a general body of doctrine. The Soviet Moral Code of the Builder of Communism can be seen as the socialist equivalent of the Christian Ten Commandments, stipulating norms of conduct in a large variety of social and political spheres. (257)

Ennek folyományaképpen a szovjet civil vallás a magán és a társadalmi élet számos területére kifejlesztette a maga rítusait, s plasztikusan szólva minden, akár kisebb életfordulón is rituális cselekményekbe vonta alattvalóit. Lane-től valamelyest eltávolodva azt is állíthatjuk, hogy a szovjet civil vallás csak abban az értelemben tekinthető civilnek, ha nem kötődik kifejezett vallási hagyományhoz vagy egyházhoz, ugyanakkor teljes értelemben tekinthető vallásnak, minthogy – talán inkább a felvilágosodás előtti viszonyokra értendően – hagyományos vallási szisztémát valósított meg, annak eredeti vallási tartalmát a teljes tagadásra cserélve. A totális funkcionális hasonlóság mellett a teljes szubsztanciális különbség jellemezte.

Visszatérve és egyben le is zárva Lane összehasonlítását, az amerikai és a szovjet civil vallás közötti hasonlóság sokkal nagyobb, mint bármelyiknek a brittel való hasonlósága. Lane ezt azzal magyarázza, hogy mindkét társadalom, az amerikai és a szovjet is viszonylag fiatal, és ugyanakkor nagy etnikai és vallási sokféleséget kell össznemzeti egységgé kovácsolnia. Ezt pedig csak egy erőteljesen vallási jellegű ideológiai kohéziós stratégiával lehet megvalósítani, miközben mindkét társadalom önképében az egész emberiségre kiterjedő missziós tudat jelentős

szerepet játszik. Ez a posztkoloniális brit társadalom esetében már semmiképpen sem állítható. (259)

A katolikus egyház mint a civil vallás intézménye Lengyelországban

A civil vallás társadalmi és vallási folyamatokat elemző szerepét illetően a Lengyelországgal foglalkozó szerzők általában Ewa Morawska 1984-es, mindösszesen öt oldal terjedelmű tanulmányára hivatkoznak. A szerző álláspontja szerint a katolikus egyház játszotta a civil vallás szerepét Lengyelországban, minthogy a társadalommal való azonosulás teljes vallási dimenzióját ez az egyház tette lehetővé a lengyelek számára. Ennek révén őrződött meg a „lengyelség" mint olyan azokban a korszakokban, amikor a lengyel állami és nemzeti önállóság hiányzott (1795–1918). Az elnyomás korszakában az egyház alkalmas és képes volt arra, hogy a „lengyelség" és az „idegen" hatalom között magas plauzibilitás fokú különbséget tegyen. S az egyház egyáltalán nem csupán a természetfölötti értékeket képviselte, hanem átfogta a népesség orientációs igényének teljes vertikumát.

> In general, the Roman Catholic religion in Poland gradually became sui generis the civil religion of Poland. The church was the chief agent in expressing this religious identity. [...] According to Ewa Morawska, religion in Poland fulfills the role of civil religion. The fact that Poland was deprived of its independence for almost two centuries was an important factor in the creation of civil religion in Poland.

A lengyelek igen nagy százaléka azonosul(t) ilyen módon a társadalom egészével, s döntő töbségük számára a katolikus egyház jelentette a nemzeti–vallási és patrióta hagyomány és identitás őrzőjét, valamint képviselőjét. Ennek különösen nagy szerepe volt az 1950 és 1990 közötti időszakban, amikor a hivatalos ideológia és ennek képviselői a hagyományos lengyel értékekkel és

felfogásokkal számos ponton összeegyeztethetetlen értékeket képviseltek, a hatalom minden bürokratikus és erőszakos eszközét igénybe véve.

> People in Poland accepted the actions of the church not only on religious grounds (knowledge of religious doctrines has always been limited) but also because Poles found in the church a representation and expression of national-religious and patriotic values. In opinion-poll research conducted from the early 1950's until 1990, the Polish church occupied the leading position of social trust and acceptance. More than eighty percent of respondents trusted the church more than any other social institution.

A lengyel népesség általában meggyőződéssel vallja, hogy az egyház tevékenysége a nemzet érdekeit, az emberi jogokat és az emberi méltóságot szolgálta és védte. Többek között ez a magyarázata annak, hogy Lengyelországban hagyományosan és folyamatosan az európai, sőt a kelet-közép-európai átlagot messze meghaladja az egyházi szertartásokon való részvétel, nem csupán a vidéki, hanem a városi közegben is, az alacsony és magas iskolai végzettségűek körében egyaránt. (Grzymala-Moszczynska 1999)

> The complexity of this association [a nemzeti identitás és a katolikusság, illetve a katolikus egyház egységéről van szó] was most clearly revealed between 1795 and 1918 when Poland ceased to exist as a sovereign state. In one sense, the church played a central role in the survival of the Polish nation during this period as Catholicism served as a pillar of nationalist resistance to Austrian, Prussian, and Russian rule. In another sense, however, the church's support for Polish independence in those years had to be weighed against the Vatican's broader institutional interest in placating the occupying powers, and in discouraging the more violent expressions of Polish nationalism. The hierarchy remained ambivalent, in other words, while the people and the lower clergy practiced a kind of Catholic „civil religion" of nationalism and resistance. (Byrnes 1996, 339)

Jugoszlávia felbomlása

A „civil vallás” koncepcióját többen alkalmasnak tartották arra, hogy a kelet-közép-európai társadalmak kisebbségeinek problematikáját elemezzék. A régió vizsgált társadalmainak legtöbbjében évszázadok óta egyértelműen meghatározható a többségi kultúra, melynek a vallási dimenzió elsődleges, de legalábbis központi hordozója. Aki lengyel, horvát vagy szlovák,[89] eleve katolikus, aki román, szerb vagy ukrán, eleve ortodox. Mindezekben a társadalmakban azonban hagyományosan jelen van egy kisebb hányad más vallású populáció: zsidók, protestáns németek, továbbá a XIX. század második felétől, illetve a XX. század végétől kezdve több-kevesebb új vallási közösség, mint például Jehova Tanúi vagy a Szcientológia. A vallási többség és kisebbség közötti különbség az egész társadalommal, illetve néppel való egységgel és különbözőséggel, más szóval a nemzeti identitás problematikájával azonos. Egyértelmű határvonal húzódik a többség és a kisebbség között, a „mi” és az „ők” közötti határozott különbségtétellel. A „mi” meghatározó ereje a többségi közös kultúrából–vallásból fakad, amelyet az ettől befolyásolt, valamint ennek hagyományai által kialakított és szabályozott intézmények reprezentálnak, például az ország történetének „hivatalos” olvasata, a társadalmi intézmények által megkövetelt konszenzusok sora, beleértve a törvényi szabályozásokat és közvetetten a többségi vallás (nemzeti) egyháza közvetlenül, illetve az államra gyakorolt erőteljes hatását. (Mertus és Frost 1999)

Az etnikai és felekezeti határok egybeesése, illetve az etnikai és felekezeti konfliktusok eszkalálódása a volt jugoszláv köztársaságok újraönállósódásának példáján figyelhető meg, amely a kilencvenes években háborúkkal, népirtással, erőszakos lakosságcserével keltette fel a nemzetközi figyelmet, és tette szükségessé a feszültségek külső erővel történő rendezését. Mára már leszűrtnek

[89] A szlovákok 62%-a katolikus, a legnagyobb nem katolikus kisebbség az evangélikusoké 5,9%-kal. (2011-es népszámlálási adatok szerint.)

tekinthetők a több mint tíz évvel ezelőtti történések vitái, bár részben a Hágai Nemzetközi Bíróság, részben Montenegró és Koszovó függetlenedése Szerbiától a térség turbulenciájának folyamatosságára enged rálátást. Ugyanakkor ma már nem szükségeltetik az a szakmai diszkréció, amely az emocionális érzékenységekre való tekintettel a kérdések szakmai tárgyalásától eltekint.[90] Az összetett és számos szempontból elemzett folyamatokat a mi megközelítésünk szerint azért édemes tárgyalni, mert a civil vallás két jellegzetességét figyelhetjük meg általa. Az egyik jellegzetesség a nemzeti büszkeség, illetve nacionalizmus mint civil vallás, benne az egyházak vallási és politikai szerepének összetettségével, a másik a civil vallás mint regionális konszenzust megalapozó és támogató jövőkép. (McGuire 2005, 211–212)

A Balkáni félsziget a történelemben mindig is nagy birodalmak ütköző zónája volt, s a modern kori államok voltaképpen ezek töredékei. Három nagy birodalom a maga kulturális, gazdasági és politikai jellegzetességeivel kereste érdekeinek megvalósulását Európa dél-keleti területén: a Habsburg Birodalom, az Oszmán Birodalom és Oroszország. A Római Birodalom két, egymással rivalizáló kultúrát hagyott hátra ebben a régióban: a görög-ortodox hagyományt a térség keleti részén és a római-katolikust a nyugatabbra eső területeken. A Duna–Dráva határtól nyugatra eső horvátok és szlovének a katolikus hagyomány hordozói, míg a keletre eső szerbek, montenegróiak, macedónok és albánok a bizánci kultúra örökösei, s ezen a területen található a kisebb-nagyobb tömbökben élő iszlám népesség. A vallási jelleget is magán viselő konfliktusok közül a kelet-nyugati egyházszakadás játszott fontos szerepet a X–XI. században. A törökök ellen vívott harcok, továbbá a felekezetek egymással vívott küzdelmei a XIX–XX. században szinte folyamatos feszültséget generáltak. A szerb történelmi emlékezet számára traumatikus esemény, hogy a XIV. és XV. században a szerb nemesség egy tömbben iszlamizálódott, hogy ilyen úton

[90] Roberto Cipriani 1993-ban az ASR és ISA közös konferenciáján tartott előadásában, melyben a kelet-közép-európai térség vallási és felekezeti megoszlásairól beszélt, a jugoszláv viszonyok szociológiai elemzésétől az érzékenységekre való tekintettel elállt. (Vö. Swatos 1994, 7.)

megőrizhesse társadalmi előjogait. Az így „lefejezett" szerbség nemzeti fennmaradási igényének egyetlen támaszát az ortodox egyházban találhatta meg, amely egyaránt volt iszlám- és katolikus-ellenes.

Ennek az örökségnek a terhével a Jugoszláv Szövetségi Köztársaság (hivatalos neve 1963-tól Jugoszláv Szocialista Szövetségi Köztársaság) megalakulása után (1946) a gazdasági különbségek áthidalása érdekében a kiegyenlítés titoi politikája felülírta az etnikai-vallási határokat. Ugyanakkor belpolitikai síkon a politikai hatalom megnövelésére kínálkozott a nemzeti–nacionalista, etnikai–vallási feszültségek kiaknázása. Mindhárom nagy népcsoport, a szerbek, a horvátok és a bosnyákok „népnek és nemzetnek" tekintik és a másik kettővel szemben határozzák meg magukat. Az etnikai alapú nemzeti identitás hagyományosan és mélyen egybeesik a vallási identitással, s annak ellenére, hogy a vallásosság foka és jellegzetessége nagyon különbözik a térség népcsoportjainál, a vallásra való hivatkozás mégis komoly szerepet játszott a nemzeti identitás konfliktív kezelésében. A tagköztársaságok közötti konfliktus akkor kezdett eszkalálódni, amikor Szlobodan Milosevics 1989-ben megszüntette autonómiájukat. (Jelavich 1996)

Ebben a folyamatosan feszült érdekkonfliktusokkal terhelt hálózatban, melyet joggal neveznek „puskaporos hordó"-nak, a civil vallás kettős szerepet játszik a törzsi–nemzeti identitás kifejezése és megerősítése, valamint az egyháziaság alakulása vonatkozásában.

A Jugoszlávia szétesését okozó és jelentő háborúkat nem lehet vallásháborúknak nevezni. Ugyanakkor a vallások és a vallási intézmények képviselői – akarva-akaratlan – jelentős szerepet játszottak a háborúban. Srdan Vrcan, a 2006-ban elhunyt horvát szociológus a jugoszláv háború vallási dimenzióinak elemzéséről írt tanulmányában fontosnak tartja leszögezni, hogy a vallások politikai konfrontációban játszott szerepén túlmenően a háború vallásokra, felekezetekre és vallási intézményekre gyakorolt hatását sem szabad figyelmen kívül hagyni. A

régió dekonstrukciója és rekonstrukciója együttjárt az egész régió konfesszionális dekonstrukciójával és rekonstrukciójával. A háborút követő vallási változás pedig sokkal inkább a kialakult, de egyáltalán le nem záródott politikai folyamatok függvénye, és sokkal kevésbé individuális vallási döntéseké. (Vrćan 2002, 28)

A kilencvenes évek során a XX. században eddig nem tapasztalható mértékben rendeződött át a térség konfesszionális térképe, amit felekezeti tisztogatásnak is lehet tekinteni. Különösen a háború utáni Horvátország felekezeti aránya mutatja meg e folyamat drasztikusságát. Az 1931-es népszámláláskor még 18,9% ortodox hívő volt, amely a háborút követő adatok alapján 2% körül állapodott meg. Az etnikai–vallási homogenitásra való törekvések eszközei a vallási–nemzeti szimbólumok elleni támadások voltak, amely folyamatot az országok szanktifikációjaként foghatunk fel. A kilencvenes évek kutatásai vallási megújhodásról adnak számot, ebben a térségben azonban ez – Európa más kulturális régióitól eltérően – nem a személyes döntés alapján való megtérések és a vallási intézményekkel szembeni távolságtartás jellemzik a vallásosság növekedését, hanem az egyházhoz való kötődés és a vallási–nemzeti büszkeség egyszerre történő megerősödése, amely bizonyos értelemben a kettőt felcserélhetővé is teszi. E nemzeti érzés által erőteljesen stimulált vallásosságnak központi magva az „áldozati identitás", melyet a horvátok kálváriának, a szerbek mártíromságnak, a muzulmánok pedig évszázados holokausztnak neveznek. *(„To be a victim becomes the soul of a nation. Everybody becomes the victim of a victim.")*

Hermann Lübbe a politika és a vallás viszonyai a modernizációban témáról értekezve az amerikai folyamatok mellett példaértékkel többek között a volt Szovjetunió államokra bomlása mellett a jugoszláv háború vallási vonatkozásait emeli ki. (Lübbe 2005) Huntington elhíresült művének egyik alátámasztásaként kijelenti, hogy a Balkánon folyt háborút részben vallási–kulturális faktorok fémjelezték. Lübbe nem az etnikumok és a felekezetek egybeesése oldaláról és nem is a térség egyházainak a nemzeti érzés vonatkozásában kifejtett aktivitása

oldaláról közelíti meg a háború vallási aspektusainak leírását, hanem a „szimbolikus vandalizmus” (Demandt 1997) szempontjából.

> In extreme cases, this practice is directed against the holy of holies of the respectively false or insubordinate religion, with the aim of erecting, upon the sites cleared of the ruins of the old sanctuaries, new signs of salvation. (Lübbe 2005, 57)

Ez a vallástörténetből jól ismert vonatkozás a balkáni háborúban is megjelent, akár a különböző vallási–nemzeti szentélyek lerombolása, akár a domináns etnikum és felekezet szentélyeinek (újra)felállítása révén.

Meštrovič horvát származású amerikai szociológus, a neves Balkán-kutató jegyzi meg, hogy a kilencvenes évek elején a balkáni nemzetiségek egymás elleni konfliktusa nem ritkán egyszerűen bizonyos szimbólumok alkalmazásával és mások szimbólumainak megsemmisítésével vagy meggyalázásával kezdődött.[91]

Nemcsak Amerikában létezik civil vallás – írja –, hanem minden nemzetnek megvan a saját civil vallása, így Kelet-Európának is, csak ezekről nem készültek tekintélyes kutatások és leírások, így ezekről a szakmai közvélemény nem is tudhat semmit. Bár Bellah is felvetette, hogy a civil vallás átcsaphat nacionalizmusba és intoleranciába, arról már keveset értekezett, hogy ez milyen mértékben sajátossága a civil vallásnak. S lám az évszázad végén azt tapasztaljuk, hogy a civil vallások egyre erősödnek, s egyre intoleránsabbak más civil vallásokkal szemben. Meštrovič úgy látja, hogy a felvilágosodás narratívájával szembeni posztmodern rebellióban a hagyományos vallásosság és a domináns egyházak szövetséget kötnek a nacionalizmussal. S ez a szenvedésre és hitre alapuló szövetség erőteljesen antimodernista érzésű.

---

[91] Stjepan Meštrovič a francia szociológiai iskola alapműveinek újraértelmezése és a balkáni viszonyok elemzése révén (Meštrovič 1995) kidolgozta a posztemocionalizmus *(postemotionlism)* fogalmát, melyet később általános érvényűvé tágított (Meštrovič 1997); ezek bemutatásától itt el kell tekintenem. Provokatív felvetései későbbi feldolgozást érdemelnek.

Elméleti következtetésként a civil vallásra vonatkozóan a szerző egészen odáig megy, hogy a nyugat-európai civil vallás egyszerűen megtagadta saját magát, mert annak idején, amikor dokumentált ismeretek forogtak közkézen a balkáni genocídiumról, akkor nem avatkozott be. Erős kontúrú képpel kifejezve az intolerálhatatlan népirtás tolerálását Amerika és Nyugat-Európa részéről, amelyet Meštrovič a felvilágosodás alapelvei kudarcának tekint, így fogalmaz: „A felvilágosodás nyugati főpapjai Pilátusként mosták kezüket, miközben Jugoszlávia lángba borult." (Uő. 1996, 73.) A mai posztmodern világban egyszerre él egymás mellett a modernitás és a tradicionalizmus. S arra a kérdésre, hogy az ún. rendszerváltást követően – amit Meštrovič nem tart valódi változásnak – a szekularizált és kommunista modernitás hogyan köthetett szövetséget az általa évtizedeken át negligált és üldözött tradicionalizmussal, csak az a válasz adható, hogy a két szisztémában, a két civil vallásban elemi azonosságok vannak, melyek egymásra találtak a külső közös ellenségekkel szemben. A változásokat kiemelő narratívák mögött Kelet-Európa és a korábbi Szovjetunió bizonyos részei a kulturális hagyományok mélyrétegeit tekintve egyáltalán nem alkalmasak a demokráciára, s ezeken a helyeken reális a veszélye a korábbi, nem demokratikus kormányformációkhoz való visszatérésnek.

> Beneath the surface of this seemingly dramatic event, the same cultural and anti-cultural forces are still festering in some postcommunist nations, and may produce a new authoritarian social system. (147)

Arra az ellenvetésre, miszerint ezeken a fentebb említett területeken a jelenlegi posztkummunista vezetőséget a demokrácia szabályainak többé-kevésbé való betartása mellett választották, Meštrovič azt válaszolja, hogy a korábbi rendszer elitjének gazdasági–politikai befolyása sokkal erősebb hatóerő annál, minthogy itt valóban új politikai rendszerre való áttérésről lehetne beszélni. Ez a posztkommunista vezetői réteg a Balkánon demokratikus körülmények között azonnal elkezdte kiépíteni a korábbi hagyományai és logikája szerinti hatalmi

viszonyokat, valamint „autokrata, autoriter és antidemokratikus” tendenciáit. (Meštrovič 1994, 146–148)

Bár Meštrovič meglátásai és következtetései mindenképpen figyelemreméltóak, és helyzetrajza nem is tekinthető egyedülállónak, Fukuyama jogosan jegyzi meg a Balkán-szakértő *A Balkán balkanizálódása* c. könyvének kritikájában, hogy Meštrovičnak nemcsak az vethető szemére, hogy a kutatott térségre vonatkozó involváltságától nem tudott megszabadulni, hanem az is, hogy nem veszi figyelmbe a Balkánon kívüli poszt-kommunista társadalmaknak a Balkántól eltérő, egyáltalán nem nehézségektől mentes, de végletes következtetésekre fel nem jogosító tapasztalatait. (Vö. Fukuyama 1995)

Civil vallás Szlovákiában

A civil vallást mint elemző elméletet alkalmazta egy tanulmányában Miroslav Tižik szlovák szociológus. (Tižik 2007) Az 1993-ban létrejött Szlovák Köztársaság a saját állami identitásának stabilizáslása érdekében – a meghatározó politikai retorikáról végzett elemzései szerint – az előző „40 éves” politikai periódust követően három kérdéssel kellett megbirkózzon. Az első az előző rendszer elutasítása, a második az új állam elválasztása a korábbi Cseh-Szlovák Köztársaságtól, végül a harmadik az önmeghatározás problematikája szemben a cseh-szlovák és egyben az új cseh identitásokkal. Ezekben a folyamatokban fontos szerepet játszott a szlovák nemzeti identitás és a katolicitás egymást erősítő tendenciája, és a katolicizmus a szlovák nemzeti identitás egyik legerősebb bástyájává lett. A szlovákok között – dacára a korábbi kemény ateista politikának – a hagyományos értékrendszerre történő visszaállás vált jellemzővé. Az átalakulás kihívásai, valamint a nemzeti és vallási identitás összefonódása magától értetődővé teszi a civil vallás elméletének alkalmazását. Tižik tanulmányában nagymértékben támaszkodik Silvia Miháliková pozsonyi szociológus írásaira, aki a szlovák nemzeti szimbólumrendszer kutatója.

A szlovák alkotmányban és törvényekben a bejegyzett felekezetek közötti egyenlőség biztosított, ám az állam és az egyházak közötti további szerződésekben a Katolikus Egyház gyakorlatilag kiemelt tekintéllyel és jogokkal rendelkezik. Az 1992-ben elfogadott alkotmány kiemeli a kereszténység jelentőségét mint az állam szellemiségének alapját, bár a köztársaságot nem köti semmilyen ideológiához vagy valláshoz, az államot és az egyházat szétválasztja, és az emberi jogokat, benne a szabad vallásgyakorlás jogával, elismeri. A Szentszék és a Szlovák Köztársaság között 2000-ben megállapodás jött létre, amelyet a szlovák törvényhozás ratifikált. Ennek folyományaként a katolikus ünnepek, a katolikus hitoktatás finanszírozása, későbbi kiegészítésben a katonai lelkészség kapott törvényi szintű garanciákat. A nemzeti törvényekben pedig rendelkeztek az egyházak és más társaságok regisztrációjáról, továbbá a Szentszékkel kötött megállapodás mintájára a bejegyzett egyházakkal szerződéseket kötöttek. Bár a nem regisztrált egyházakat nem nyomják el és nem üldözik, a törvényi helyzet nem biztosítja számukra ugyanazokat a feltételeket és jogosultságokat, melyeket a bejegyzett, többségében keresztény egyházaknak.

A szlovák politikusok nemzeti ünnepeken és jeles alkalmakkor gyakorta használják az „isten” kifejezést, amivel egyértelműen keresztény Istenre gondolnak, illetve utalnak a keresztény eszmék jelentőségére, a Cirill és Metód által fémjelzett hagyományokra és az ezeknek megfelelő maximákra. Kováč és Schuster államelnökök után különösen Ivan Gašparovič újévi köszöntőire jellemző a civil vallásnak megfelelő retorika, aki 2004 óta köztársasági elnök.

A szlovák pénzjegyek, a nemzeti ünnepeken alkalmazott szimbólumok, a munkaszüneti és ünnepnapok civil, nemzeti és vallási eloszlása azt mutatják, hogy az önálló Szlovákiában a civil vallás erős faktora a politikai indentitás kialakításának és stabilizálásának.

The data on confessions as collected during the last census symbols used on money as well as decorations – all this illustrates that the symbolic image of

> Slovakia remains within the magic circle of perserved national traditions and confessional orientations. (202)

1993-ban a Szlovák Köztársaság megalakulásakor három elméleti modell között lehetett választani az állami identitást és a társadalmi kultúrát illetően. Az egyik bizonyos értelemben civil vallásinak nevezhető, amely még a csehszlovák viszonyok legvégén, 1990-től alakult ki. Ez vallásilag semleges formáció, s 2002-ig érvényesült. Hasonló felállás lelhető fel 1918 és 1938 között is. A második elméleti modell a Szlovák Köztársaság háború alatti idejéből deriválható, melyet államvallással rendelkező vallási államnak nevez a szerző. Ez a modell vallásinak nevezendő, de nem civil vallásinak. Végül a harmadik elméleti lehetőség az állam szekuláris vallással, az 1948 és 1989 között uralkodó kommunista és materialista ideológiával fémjelezhető modelljének folytatása. A szlovák állami ideológia 2003 óta a civil vallási irányultságból egyértelműen a (katolikus) vallási irányultság felé mozdul el, erőteljesen privilegizálva a Katolikus Egyházat, miközben a lakosság vallási mutatói erősödő mértékben civil vallási igények felé mozdulnak el.

> Society is hegemonized not based on universalizing citizenship, but on the principle of dominance of national (Slovak) and religious (Christian, mainly Catholic) tradition. (205)

Miközben a szerző a szlovák politikai ideológia és a lakosság vallási változásait pontosan és megalapozottan írja le, a civil vallás fogalmat egy speciális, szűkített értelemben alkalmazza. Véleménye és szóhasználata szerint a civil vallás lényege olyan polgári ideológiai viszony, amelyben sem a nemzeti, sem a vallási elem nem dominál, s így képes egyben tartani a társadalmat, a Berger-féle „szimbolikus univerzum" szerepét játszani. Amit a 2003-at követő szlovák viszonyok között megfigyel, azt a civil vallással szembeállítva értelmezi. Holott a „civil vallás" eredeti amerikai vagy európai fogalmának éppen az a lényege,

hogy olyan társadalmi kohéziót lehetővé tévő modell, amelyben maga a nemzeti vagy vallási tartalom közömbös, s csak a társadalmi funkciója lényeges. Ugyanakkor helyesen jegyzi meg, hogy a szlovák társadalmi viszonyok deszekularizációja nem polgárai vallásosságának erősödése, hanem politikusainak és államának normái és nemzeti–vallási diskurzusa révén folyik, amely tendencia a lakosság ellenkező vallási folyamatai miatt egyre kevésbé lehet az állami identitás és a társadalmi kohézió erősítője.[92]

Civil vallás és az Európai Unió

Az Európai Unió valláspolitikájáról már többen is értekeztek, s ezeket a bemutatásokat itt nem szükséges megismételni. Köztudomású, hogy az Európai Unió (EU) garantálja a vallásszabadságot a tagországok polgárai számára, hiszen az egyetemes emberi jog. Az EU a vallási közösségek összességét fogadja el, és nem juttat előjogokat egyetlen vallási közösségnek, egyháznak sem. Az EU magas rangú törvényi és hivatalos szövegei kijelentik, hogy a vallás az európai nyilvánosság egyik fontos oszlopa, s ezek a dokumentumok nem redukálják a vallás dimenzióját pusztán a privát szférára. Ugyanakkor az EU legfelsőbb politikai és törvényalkotó fórumai egyaránt vonakodnak attól, hogy vallási töltetű nagy elbeszélésekkel operáljanak, legyenek azok egyébként az európai vallási diskurzusban domináns zsidó–keresztény vagy vallásellenes, vulgária laicista eredetűek. Bár az egyházakat és vallási közösségeket az európai civil társadalom jelentős aktorainak tekinti, óvakodik attól, hogy ezek számára túlságosan sok alkotmányos vagy szabadságelméleti muníciót és hivatkozási alapot biztosítson.

A civil vallás európai jelenségének vizsgálatakor elsősorban nem is az EU tételes jogszabályaira érdemes koncentrálni, hanem az aljogokról szóló diskurzusra, a vallással és értékekkel kapcsolatos valláspolitikai beszédekre. Különösen a Nyugat-Európában jelen lévő iszlám közösségek és aktivitásuk az a téma, mellyel

92 A civil vallás magyarországi mérhetőségével kapcsolatban vö. Feleky Gábor Attilával írt tanulmányunkat. (Máté-Tóth és Feleky 2009)

kapcsolatban magas szintű felszólalások hallhatók az EU-s és a nemzeti nyilvánosságban egyaránt. Ezekben a beszédekben az alapjogok nem ritkán alapértékekké alakulnak, ezeknek az értékeknek a társadalom számára olyan jelentőséget tulajdonítanak, amely meghaladja az államhatalom által garantálandó alapjogokét.

A civil vallás alkímiája a polgárok alapvető szabadság-, egyenlőség- és (materiális és proceduális) részvételi jogaiból, melyeket az államhatalommal szemben élveznek, egy politikai hitközösség szakrális szimbólumait készíti el. E nemzeti közösség megvallása teljes mértékben az értékek jegyében történik. (Heinig 2001, 108)

Az alapjogoktól az alapértékek felé történő diszkorzív eltolódásnak a civil vallási jelentősége akkor válik egészen világossá, ha az elvek és az értékek funkciója közötti különbséget elemezzük. A jogalkotásban az elveket a pozitív jogból nyerjük vagy jurisdikcionális hagyományokból, s ezért nevezzük őket jogelveknek. Az értékek a jog előtt és a jogon kívül léteznek. Az utóbbiak szigorúak és fundamentalisták lehetnek, míg az elvek ezzel szemben pluralisták. Az egyes elvek alapelvekre épülnek, melyek mindig megengedik a kivételek alkalmazását, s ezért mindig mérlegelésre ösztönöznek. Az értékek azonban gyakran abszolút jellegűek, és nem tűrik a kompromisszumokat. Amilyen mértékben tehát az alapértékek felé mozdul el az alapjogokkal kapcsolatos beszéd, olyan mértékben értelmezhető civil vallási dimenziónak.

Az európai értékekről szóló diskurzus elsősorban az alapjogi karta előkészítése, megfogalmazása és megszavazása (Nizza 2000) körül volt megfigyelhető. Bár a charta ratifikációja az EU Alkotmányának ratifikációjától függ – amely néhány ország következetes vonakodása miatt 2007-ben még nem valósulhatott meg –, ilyen értelemben még nem lépett életbe, ami azonban a civil vallással kapcsolatos elemzésnek nem veti gátját. Magában a szövegben megtaláljuk a gondolat-, lelkiismereti és vallásszabadság alapjogának deklarációját. (10. cikkely)

> Európa népei eltökéltek abban, hogy miközben egyre szorosabb unióban egymáshoz kötődnek, közös értékek alapján békés jövendőt biztosítsanak egymásnak.
>
> A szellemi, vallási és erkölcsi örökségének tudatában az Unió az emberi méltóság, szabadság, egyenlőség és szolidaritás oszthatatlan és egyetemes értékére alapul. Az Unió a demokrácia és a jogállamiság alapelveire épül. Cselekvésének középpontjába az embert állítja, ha az Unió polgárainak a szabadság, a biztonság és a jog közös terét nyitja meg. (Preambulum)

Érdemes megjegyezni, hogy a különböző nyelvekre történő hivatalos fordításokban vannak témánk szempontjából jelentősnek is értékelhető eltérések. Az angol és a francia fordítás ugyanis a „szellemi, vallási és erkölcsi" forrásmegjelölés helyett a „vallás" kifejezés mellőzésének szándékával „spirituális és morális" *(spiritual and moral heritage, patrimoine spirituel et moral)* örökségről beszél. A vallás- és lelkiismereti szabadságról szóló cikkely az Emberi Jogok Egyetemes Nyilatkozatának vonatkozó szövegét ismételi meg.

Hasonló vagy talán még egyértelműbb civil vallási alapot találunk az Európai Identitás Kartája esetében. Vaclav Havel korábbi cseh államelnök és a nevezetes Karta hetvenhét kezdeményezője fontos szerepet játszott abban, hogy az Európai Unio 1995-ben elfogadta az Európai Identitás Kartáját. Ehhez maga Hável fogalmazta az előszót. Ebben a kartában szögezte le az Unió akkori közössége, hogy az Európai Unió „értékközösség". (II. fejezet)

> Az Európai Unió a civilizációs értékek nagy együttesére épül, melyek gyökerei az antikvitásba és a kereszténységbe nyúlnak vissza, és amelyek két évezred alatt kialakították azt a formát, amelyet ma a modern demokrácia, a jogállam és a polgári társadalom alapjainak tartunk.

Végül ebben a felsorolásban érdemes még megemlíteni azt a törekvést, amely az EU gazdasági és politikai közös érdekérvényesítésén kívül szellemi, spirituális, lelki identitást is akar biztosítani. Az Európai Bizottság Jacques Delors elnöksége idején, a kilencvenes években dolgozta ki valláspolitikai programját, melyben különösen a vallási közösségnek azt a feladatot szánta, hogy az Unióban az integráció etikai, erkölcsi dimenzióját képviseljék. „Amikor az Európai Bizottság elnöke voltam (idézi Delort Joseph Doré, Strassbourg érseke), azt sürgettem, hogy lelket kell adnunk Európának, mert meg vagyok győződve arról, hogy csak így tudunk igazán értelmet adni a közös cselekvésnek. [...] Ha tíz éven belül nem sikerül lelket adnunk, lelket, jelentést adni Európának, elveszítettük a játszmát." Delors még így folytatta: ebben a keresésben „a kereszténység hozzájárulása lényeges marad, pontosan bölcsessége révén, amely emberképében megnyilvánul, és felhívása révén ti. arra szólít bennünket, hogy maradjunk hűségesek az evangéliumi örökségből kapott értékekhez." (Az előadás elhangzott 2000. november 10-én a PPKE JÁK épületében tartott OCIPE-tanácskozáson.)

Globális folyamatok európai szemmel

A globális civil vallás fogalmának európai szempontjait elemezve Grace Davie (Davie 2000, 2001) brit szociológa a következő területeket tartotta lényegesnek:

(a) A Kelet- és Nyugat-Európa közötti különbség a vallásnak a civil társadalomhoz és az államhoz való viszonyára vonatkozóan.

(b) Az egyházak jelentősége az önkéntes szférában.

(c) Az Európában honos nagy vallási hagyományok lehetőségei és határai az európai identitás kialakításában, szemben a nemzeti identitás skálájával – nem feledve, hogy sok esetben az európai és a globális identitás közötti feszültség legalább annyira valóságos, mint az európai és a nemzeti közötti (amit az anglikán viszonyok modelleznek).

(d) Az európai vallási hagyományok missziós karaktere, amely a kontinens egész története folyamán fontos szerepet játszott. (Fejtegetései ezen területének bemutatása már túlnyúlna e fejezet keretein.)

Davie szükségét látta, hogy a civil vallással kapcsolatos fejtegetései elé bocsássa azt az alapvető kérdést, melyet mások is feltettek már, nevezetesen, melyek azok a területek, amelyeken a civilitás a vallással kompatibilis lehet. Másképpen fogalmazva az egyáltalán nem vallásos és a vallásos európaiak képesek-e egyáltalán harmónikusan együtt élni. Közvéleménykutatási adatok igazolják, hogy sok európai számára a vallás szép lassan elveszíti társadalmi *(public)* jelentőségét. Ahol pedig az Európán kívüli világban a vallás jelentős társadalomalakító faktor, ott inkább destruktív szerepet játszik, mintsem alkotót. Ezért a globális szinten inkább a civil vallással ellentétes *(uncivil)* viszonyokról kell beszélni, amelybe azért nem kevés európai öndicséret is belevegyül.

Az állam szerepét tekintve Európa északi államaiban az állam elsősorban gondoskodó szerepet játszik, melyet magas bérekkel és magas adókkal biztosít. Délebbre haladva pl. Németországban vagy Franciaországban az államnak szintén jelentős szerep jut a gondoskodásban, de itt inkább korporatív jelleggel. Mindkét modellben az állam központi szerepet játszik a szociális rendszer finanszírozásában és fenntartásában egyaránt. Az Egyesült Királyságban a „túl nagy" állammal szemben erőteljesebb a gyanakvás.

Az európai helyzet alapvetően abban különbözik az amerikaitól, hogy ott a vallási szervezetek – nem csupán a New Christian Right jellegű mozgalmak – jelentős politikai erőt képviselnek. Az európai és az amerikai viszonyok közötti különbség lényege, hogy az amerikai vallásjogi viszonyok Európában elképzelhetetlenek, valamint a liberális ortodoxia Európában sokkal mélyebben beágyazódott a jóléti állam struktúráiba, mint Amerikában. Európában az intézményes egyházak az állammal összehasonlítható, mintegy átfogó szerepet játszanak a szociális szférában.

Európa keleti országaiban, a korábbi Varsói Szerződés tagállamaiban az állam gyakorlati és ideológiai szempontból is központi és erősen meghatározó szerepet játszott. A teljes szociális szférát központilag finanszírozta, és minden esetleges

alternatív szereplőt kizárt belőle. Az egyházak a totális állammal szembeni oppozíciót jelképezték, s ezzel jelentősen hozzájárultak a társadalom dezintegrációs folyamataihoz. A kommunizmus összeomlását követően a demokratikus hagyományokban kevéssé gyakorlott egyházi szereplők súlyos drámák közepette ébrednek rá, hogy a tagság létszáma és a jelentős történelmi hagyományok önmagukban nem biztosítják vagy jelölik ki a társadalomban betölthető szerepeik kereteit.

Az egyházak társadalmi szerepvállalásával kapcsolatban mindenképpen szükséges figyelmet szentelni az „önkéntességre", amely Davie szerint jelentheti a nem-állami szektor szervezett és intézményesült tevékenységét, de még inkább a különböző nagy társadalmi intézményekben, vagyis az intézményi szektorban végzett önkéntes, tehát nem fizetett társadalmi tevékenységet, még akkor is, ha ezek között átfedések figyelhetők meg. Általánosságban megállapítható, hogy az egyházak igen jelentős szerepet játszanak az egészséges civil társadalom kialakításában és fenntartásában.

Annak érdekében, hogy kidolgozzuk, milyen jellegű viszonyok érvényesülnek a nemzetek és Európa, illetve Európa és a világ többi része között, először a vallási dimenzió szempontjából megalapozott elméleti modellre van szükségünk annak a kérdésnek az elemzéséhez, hogy egyáltalán a vallás alkotja vagy csupán reflektálja az adott társadalmi teret. Szociológiai szakkifejezéssel élve: a vallás reaktív vagy proaktív változó. „Véleményem szerint – írja Davie –, a vallás proaktivitási potenciálja a 'globális civil vallás' fogalom lényegét érinti, és lényeges az európai helyzet megértéséhez." (Davie 2001, 463)

A nagy európai történelmi periódusokat tekintve a középkori Európa alakításában a vallás, a katolikus egyház jelentős mértékben közreműködött, s azt, amit ma Európán értünk, enélkül a hatás nélkül nem lehet elképzelni. Az újkorban sok tekintetben módosult a vallási nagy intézmények jellege, hiszen a reformáció következtében erőteljes felekezeti pluralizácó fémjelezte a korszakot.

Végül a XX. század végén és a XXI. század elején az Európai Unió kiterjesztése az egész kontinens számára az európaiság közös identitásának dimenzióját erősítette fel. Ezeket a nagy – és természetesen rendkívül összetett és sokrétű – történelmi folyamatokat figyelembe véve a jelenre, illetve a jövőre nézve azt a kérdést szükséges megválaszolni, hogy vajon képes-e a vallás hozzájárulni az új identitás kialakításához, s ha igen, akkor ennek nemcsak mértékét, hanem irányát is meg kell tudni határozni.

A World Values Study Group eredményei azt mutatják, hogy a vallási faktor, ha nem is az egykori mértékben, de tagadhatatlanul jelen van a modern európai kultúrában. A vizsgált társadalmak története, jelene és összetétele hihetetlenül sokféle, amely a kutatás eredményeinek értékelésekor kiemelten figyelembe veendő tényező. Mindazonáltal bizonyos tendenciákat és összefüggéseket megalapozottan lehet állítani. Ezek közül az egyik eredmény, miszerint minden vizsgált korosztályban a valláshoz való pozitív viszony szignifikánsan és pozitív módon függ össze a nemzettel kapcsolatos lojalitással. Az inkább szekularizált populáció az, amely könyebben talál utakat az internacionális viszonyokkal kapcsolatos lojalitásokhoz. Davie joggal tartja némiképpen ironikusnak, hogy az európaiak, miközben számos tekintetben szekularizáltnak tartják magukat, a nemzetek közötti határt mégis a nyugati keresztény erővonalak mentén szelik át, s az Unió jelenlegi határa szinte teljesen egybeesik a nyugati kereszténység egykori földrajzi határaival. Ugyanakkor a kelet-európai orthodox nemzeti egyházak inkább több nehézségel néznek szembe az európai közösséggel való szorosabb viszony kialakításában, az iszlám dominanciájú országokról nem is szólva.

Európa az utóbbi két évtizedben alapvető változásokon ment át, melyek vallási dimenziójára vonatkozóan a legfontosabb terület a kereszténységtől különböző vallások gyors és viszonylag nagy létszámú megjelenése a kontinensen. A keresztény egyházak közötti kapcsolatokat minden változatosság mellett is inkább a közeledés jellemzi. A különbözőség és a hasonlóság közötti feszültségek

mindenütt megfigyelhetők, s jellegüknél fogva inkább a késői, mint a korai modern korszakot idézik.

Összefoglalás

A civil vallás fogalmának és elméletének európai diskurzusa megmutatta az amerikai társadalmi és vallási viszonyoktól való alapvető eltéréseket és ennek folyományaképpen a fogalom európai alkalmazásának és operacionalizálhatóságának sajátosságait. Mindezek elégséges alapot biztosítanak arra, hogy az elmélet európai kontextusra való alkalmazhatóságát igazoltnak tekinthessük, valamint arra is, hogy a kelet-közép-európai kulturális régió számára további pontosításokat tegyünk vele kapcsolatban. Mielőtt azonban erre rátérnénk, szükséges a civil vallás kifejezés második elemének a „vallás" fogalmának adott keretek közötti tisztázása.

Exkurzus: A civil vallás vallásfogalma

Vallás és „civil vallás"

A civil vallás és a vallás fogalma, illetve jelentéskörei közötti összefüggés milyensége elsősorban a vallás szubsztanciális és funkcionális megközelítésén múlik. A funkcionális hangsúlyú megközelítés legfőbb jellegzetessége az, hogy pusztán társadalmi, kulturális, antropológiai, lélektani stb. funkciókra koncentrál, s ezek együttesét tekinti vallásnak. A szubsztanciális hangsúlyú megközelítéssel radikálisan szembeállítva az ilyen vallás tárgya lehet bármi, ami megfelel azoknak a funkcióknak, melyeket a definíciók tartalmaznak. A vallás szubsztanciális megközelítése értelemszerűen olyan elemeket is tartalmaz, melyek a funkcionális vallásmegközelítés tartalmai közé is beillenek, de a szubsztanciális megközelítés ezeknek exkluzivitást igényel. A funkcionális megközelítés képes integrálni olyan vallási elemeket, melyek révén a szubsztanciális megközelítés számos jelenségtől elvitatja a vallási attribútumot.

A civil vallás és a funkcionális megközelítésű vallás közötti párhuzamot a sport és a vallás hasonlóságával lehet jól szemléltetni. Erre elsősorban nem az ad alapot, hogy a modern kori olimpiai játékok megalapítója – Pierre Baron de Coubertin (1863–1937) – kifejezett párhuzamokat vont a sportolók és a papok, valamint a játékok egésze és a kereszténység között. Sőt a sportot egyenesen a kereszténységet felváltó újpogány vallásnak tekintette. Az 1936-os berlini játékok előkészítése során rádiónyilatkozataiban azt vallotta, hogy az „egykori és az új olimpiai játékok legfőbb jellegzetessége az, hogy vallás". (Coubertin és Müller 2000) A párhuzam alapja a két társadalmi alrendszer funkcionális hasonlósága. Mindkettő erőteljesen ritualizált társadalmi intézmény, amely egyértelmű cselekvési normákat implikál, mindkettő saját időt és teret teremt a homogén időben és térben. A vallásokhoz hasonlóan a sport is értelemtartományokat alkot, identifikációt tesz lehetővé, vérszerinti, iskolázottsági, nemi, nemzeti, politikai stb. különbségeket képes relativizálni, illetve ezek felülírása révén a társadalmat új módon szegmentálni. A sport és a vallás egyaránt rendelkezik jól kiépített hierarchiákkal, felelősségekkel, anyagi háttérrel, definitív tanításokkal és szabályrendszerekkel, illetve a tanítványi láncolat jellegzetességeivel. (Prebish 1993)

A sportot a funkcionális megközelítés szerint tipikusan vallásnak nevezik, míg az inkább szubsztanciális megközelítés a valláspótlék, pszeudovallás stb. fogalmakkal választja szét a sport tartalmát a vallás tartalmától.

„Paramount reality"

A *„paramount reality"* (kitüntetett valóság) kifejezés eredetileg William Jamesre megy vissza, aki a mindennapi valóság érzékelésének egyik speciális részterületét nevezte így. James rendszere értelmében a mindennapi életet nem tekinthetjük különálló jelenségek halmazának, hanem olyan konstrukciónak, melyet a szubjektív módon megélt élmények hoznak létre, s amely sokféle lehet. Ebből a gondolatból kiindulva James a mindennapi élet különböző részterületeit

(subuniversa) különítette el, mint például a fizikai valóságot, a tudomány világát, a törzsi idolokat, a mítoszok és vallások érzékfeletti valóságát, valamint az őrület rémképeit. (James és mások 1981) Alfred Schütz James felvetését tovább vezetve leírja, hogy az ember sajátos képességei alapján értelemtartományokat *(Sinnprovinz)* alkot, amelyeket megtapasztalt valóságként él meg. Ezek nem szorítkoznak az ontológiai státusra, mint Jamesnél, hanem azokon túlmutatnak. Schütz ilyen értelemkonstrukciók közé sorolja a mindennapi életen kívül az esztétikai tapasztalatokat, az álmokat, a fantáziát, a gyermekek mese- vagy játékvilágát és a tudományos elméleteket is. Az értelemtartományok megalkotására sajátos kognitív stílus jellemző, a tudati feszültség foka, az epoché, a spontaneitás, az öntapasztalás, a szocialitás és az időbeliség formája, illetve fajtája. (Vö. Preglau 2000) Az értelemtartományok közül kiemelt jelentősége van a mindennapi világnak, amit Schütz Jamestől valamelyest eltérő értelemben nevez kitüntetett valóságnak *(paramount reality)*. A mindennapi élet az, amelyben az emberek cselekszenek és kommunikálnak, ezért kitüntetett jelentőségű a társadalmi világok kiépítésénél. (Schütz 1971, 264 és távolabbról 1991) Az életvilág ugyanis a megértést egyáltalán lehetővé tevő jelentések világa, ahol az értelem – függetlenül attól, hogy történelmi–kulturális okok folytán potenciálisan ott van-e vagy sem – megszületik. E fenomenológiai megközelítés alapján „a társadalom világának tudomásulvételéhez hozzá tartozik a hit, hogy amit tudomásul veszünk, az valóságosan létezik, s ha ezt a hitet felfüggesztjük, akkor csupán a tudomásulvétel szándéka, a lemeztelenített intencionalitás marad". (Csepeli, Papp és Pokol 1987, 21–24) A *„paramount reality"* jelentése tehát ebben az összefüggésben a társadalmiasított mindennapiság kitüntetett valósága.

Az elemzett szakkifejezés a civil vallás vallásfogalmának viszonylatában nyer jelentőséget. A vallás fogalmáról számos tudományágban folyt és folyik eleven vita, de a társadalomtudományok elsősorban a funkcionális (a vallás hatása) és a szubsztanciális (a vallás tartalma) vallásdefiníció vélt vagy valós különbségéről vitatkoznak. Természetesen itt nem lehetséges, ám nem is szükséges a vallás

definíciójának vitáját akárcsak vázlatosan is ismertetni, pusztán arra kell figyelmet szentelnünk, hogy a civil vallás vallásfogalma elsősorban a funkcionális vallásfelfogás alapján értelmezhető. A vallás szerepe az egyén és a társadalom életében Clifford Geertz közismert programmatikus művében kapott erőteljes hangsúlyt. (Geertz 1973, 87–125) A fentebb már említett fenomenológiai és tudásszociológiai elméleti alapokra építő szerző a vallás elkülöníthetőségénél néhány konstitutív elemet sorolt fel – „a további felesleges beszédet elkerülendő, a vallás tehát":

> (1) szimbólumok rendszere, mely arra szolgál, hogy (2) erőteljes, meggyőző és hosszan tartó motivációkat és lelkiállapotokat hozzon létre az emberekben, miközben (3) kialakítja a létezés általános rendjének koncepcióit, és (4) ezeket a koncepciókat a tényszerűség olyan aurájába öltözteti, amelyben (5) a lelkiállapotok és motivációk egyedülállóan valóságosnak tűnnek. (Geertz 2001, 76)

Ilyen a szimbólumok rendszere, ezek erős hatása és motiváló ereje az általános rendről vallott elképzelésekre és a tényszerűség aurája, amelyben mindez zajlik, illetve amely mindehhez kapcsolódik. A funkcionális vallásfelfogással szemben Martin E. Marty fogalmazott meg karakteres véleményt, aki szerint ez a meghatározás elfogadhatatlanul tág, s ha ezt alkalmazza a szociológia, akkor hirtelenjében bármi lehet vallás. *„If everything is religious, is then nothing religious",* amely pozíció megfogalmazható kijelentő módban és kérdésként egyaránt. (Marty 1987, 21) A két vallásfelfogás ellentétét vagy összeegyeztethetetlenségét Peter L. Berger vitatta, aki leginkább támaszkodott Schütz teóriájára, mondván, voltaképpen látszólagos alternatíváról van szó csupán. Berger kezdetben úgy vélte, hogy a vallásdefiníciók közötti választás pusztán ízlés kérdése, melyről nem érdemes vitát nyitni. Később azonban véleményét megváltoztatva a szembenálló pozíciók egységét hangsúlyozta. A mindennapi élet kétségkívül társadalmi alkotás, ugyanakkor a legvalóságosabb létező *(ens realissimum).* (Berger 1974, 130)

Valláspótlék, pszeudovallás, marxizmus

Azt a felfogást, hogy a marxista történelemszemlélet az ideális társadalomra vonatkozó várakozásával a bibliai eszkatológia szekuláris változatát valósította meg, elsőként Fritz Gerlich képviselte *A kommunizmus mint ezeréves birodalom* c. könyvében. (1920) A protestáns teológusok közül elsősorban Paul Tillich (GW 6, 106) és Emil Brunner képviselték ezt a felfogást. Utóbbi a szekularizált eszkatológia és pszeudovallás kifejezéseket használta erre a jelenségre. Bergyajev, az emigráns ortodox filozófus *Az orosz kommunizmus értelme és sorsa* c. művében szintúgy kifejti, hogy a marxizmus az ember szekuláris megváltását tanítja, valamint a proletariátus messiási szerepét, amely proletariátus a kiválaszott messiási nép, az új Izrael. Mindez „az ősi zsidó messiási tudat szekularizációja". (106) (Vö. Pot 1999, 473–476)

A fenti szerzők példája alapján állíthatjuk, hogy a pszeudovallás kifejezés a szubsztanciális vallásfelfogás sajátja, amely a vallásról úgy tárgyal, hogy annak legjelentősebb történelmi megvalósulásait alapul véve, fenomenológiai módszerrel metavallást alkot, s ehhez viszonyítja a kultúra többi jelenségét. Ha ezek az így nyert vallás-fogalomnak megfelelnek, vallásról lehet beszélni, amennyiben pedig nem, akkor nem vallásról. Ha a vallás és a jelenség között több-kevesebb hasonlóság van, de egyezés nincsen, akkor a pszeudovallás attribútumát illesztik a jelenséghez.

Egy további következtetést is levonhatunk, miszerint az ilyen jellegű vallásfenomenológiai koncepciók felvetése és terjedése arra az európai történelmi korszakra tehető, amelyben a nagy vallási hagyományok és különösen ezek társadalmi intézményei, az egyházak többet vagy kevesebbet veszíteni kezdtek korábbi társadalmi pozíciójukból. A pszeudovallás kifejezés értelmezési ereje pedig akkor vált nyilvánvalóvá, amikor a kommunizmus, majd a nemzeti szocializmus felépítette a maga totális hatalmát, s ennek szerves részeként a nagy vallási hagyományokkal és az egyházakkal, a (keresztény) hittel és eszményekkel

diametrálisan szembehelyezkedő és erőszakos ideológiai és stratégiai harcot vívott.

Kontingencia

Filozófiai értelemben a kontingencia fogalma lehetőséget jelent, és Arisztotelészre vezethető vissza. Az általa használt görög kifejezés *(endehomenon)* azt jelenti, hogy egy dolog lehetséges, de nem szükségszerű és nem is lehetetlen. Úgy van ez a dolgokkal, mint pl. a kabáttal – írja Arisztotelesz logikájában –, amely elszakítható, de nincs elszakítva mindaddig, amíg el nem szakítják. (19a 7–22) A logikában a kontingencia a négy modalitás egyike. A középkori filozófiában és teológiában a kontingenciát ontológiai értelemben a létezés egészének egyik jellegzetességeként fogták fel, amely lehetőséget adott egy erre alapozó istenérvre is. (Vö. Dalferth 2000)

Ma átalános vélekedésnek is tekinthető az a felvetés, miszerint a vallás jelentősége akkor növekszik meg egy adott társadalomban, amikor abban a krízisjelenségek megszaporodnak, illetve elmélyülnek. Társadalomtudományi szempontból ez a vélekedés bizonyos értelemben Durkheimra majd Parsonsra vezethető vissza, akik a vallás jelentőségét annak társadalmi kohéziót és integrációt szolgáló képességében látták, és a társadalom nélkülözhetetlen amalgámjának tartották. Durkheim szociológiájában a civil vallás és az anómia fogalom szorosan összefüggenek, mintegy ugyananak az éremnek két oldalát jelzik. A civil vallás egyesíti a társadalmat, míg az anómia a társadalom és az erkölcsi rend szétesettségét jelenti.

Tomka Miklós vallásszociológiai jegyzetének bevezetőjében néhány alapvető társadalomtudományi fogalom tisztázásakor magát a társadalom fogalmát egész Európára vonatkozóan pregnánsan a bizonytalansággal jelzi.

> Történelmi átmenetek időszakaiban, mint ami a jelenkori nyugati civilizációt jellemzi, vagy mint amilyent Kelet- és Kelet-Közép-Európa országai

> évtizedek óta saját bőrükön tapasztalnak, a társadalom mikéntjének *bizonytalansága élményszerűen válik nyilvánvalóvá*. Mindez kérdésessé teszi, hogy miképpen tud egyáltalán egy társadalmi rend létrejönni, és miért pont olyan, amilyen. A társadalom (és rendje) léte és jogosultsága tehát, a szociológia szerint, magyarázatra és indoklásra szorul. (Kiemelés M-TA)

Franz-Xaver Kaufmann a „bizonytalanság" helyett azonos értelemben az átmenetiséget, erőteljesebben pedig a krízis kifejezést használja, melyekkel az elmúlt évtizedek általános európai társadalom-tapasztalatát fémjelzi.

> A hetvenes évek közepe óta a nyugati világ számos országában megújult az érdeklődés a vallás iránt. E társadalmi és intellektuális vallási érdeklődés, úgy tűnik, összefügg azzal, hogy éberebb kortársaink érzékelik korunk átmeneti jellegét. (Kaufmann 1996, 249)

Lübbe nevéhez kötődik a társadalmi, kulturális és egyéni, akár egzisztenciális bizonytalanságok és a vallás közötti összefüggés szisztematikus kifejtése. A vallás az ő számára lényegében e kontingenciát kezelő világkép és praxis. Lübbe kiindulópontja szerint a vallás központi magvát a felvilágosodás nem érintette, mert vannak az emberi életnek olyan alapvető tényei, melyekhez az ilyen folyamatok már elvileg sem érhetnek el. Ennek az antropológiai alapállásnak a következtében a vallás Lübbe szerint a bizonytalanságokat kezelő praxis *(Kontingenzbewältigungspraxis)*. A lübbei felfogás szerint a kontingencia a lét bizonytalansága, ami a világ nem feltétel nélküliségéből és nem szükségszerűségéből fakad. (Lübbe 2004, 165kk)

Luhmann e tárgyat tekintve abból indul ki, hogy a kontingenciaproblémák keletkezésének előfeltételei a társadalmi differenciálódások, melyek arra kényszerítik a társadalmat, hogy a nagyobb divergenciákat áthidaló, átívelő módon folytassák a kommunikációs folyamatokat. Ennek révén válik lehetővé az

identitás és nem-identitás, a kontinuitás és diszkontinuitás egyidejű fenntartása. (Luhmann 1999, 188–189) Az istenfogalom helyett pedig második, vallásról szóló monográfiájában a kontingenciaképlet *(Kontingenzformel)* kifejezést vezeti be. (Luhmann 2002 Előszó)

Niels Henrik Gregersen, dán tudományelmélettel foglalkozó teológus a vallásokat, kifejezetten a kereszténységet abból a szempontból közelíti meg, hogy azok bizonyos választ képesek adni a többek között Ulrich Beck által poentírozott rizikótársadalmi alaphelyzetre, melyben a társadalom életét és működését az előre nem látható rizikók határozzák meg. Gregensen álláspontja szerint a vallás a rizikót nem szünteti meg, e tekintetben szerinte Marxnak nem volt igaza, hanem a különböző rizikóvállalási szintek közötti különböztetésre képesít. Mary Douglasra hivatkozva írja, hogy a mai (post)modern társadalomban a tudomány funkciója megváltozott. Míg korábban az emberiség abban bízhatott, hogy a tudomány segítségével a veszélyeket elháríthatja, ma egyre inkább konfrontálódik azzal, hogy maga a tudomány beláthatatlan rizikókat rejt. A zsidó-keresztény hagyomány a teremtés és a megváltás tanításával olyan gondolati rendszert oltott bele az európai kultúrába, amely révén a rizikó vállalása pozitív értéktöltéssel rendelkezik. A hit, remény és szeretet központi értékeinek gyakorlása vagy megélése lehetetlen a rizikóvállalási készség nélkül. (Gregersen 2006)

A valláslélektani szakirodalomban – különösen a megtérés pszichodinamikájának elemzésével kapcsolatban – meglehetősen nagy a konszenzus abban, hogy a radikális fordulatot jelentő döntés vállalásában nagy szerepet játszik az általános bizonytalanság. A megtérés három lényeges fázisa a krízis, a fordulat és a kapcsolódás az új vallási közösséghez. Már William James, aki a valláslélektan tudományágának egyik alapítója, a vallási élmény sokféleségéről írt könyvében a megtéréssel kapcsolatban ezt a lényegi pontot emelte ki. A megtérés akkor következik be, ha az egyén már képtelen elviselni megosztott énjét, a diszkonfort érzést, a boldogtalanságot, azt, hogy nem találja a

helyét stb. (Gooren 2005) A fentiek alapján is láthatjuk tehát, hogy a vallás társadalmi és pszichológiai megközelítésében a kontingencia és a vallás-igény közötti kapcsolat általános és erős.

Definíciós elemek

A civil vallás fogalmának definíciója – hasonlóan a vallás definíciójához – nem lehet egyetemes. Ezért helyesebb a definíció elemeiről, illetve azokról a dimenziókról beszélni, melyek a társadalomban a megjelölt elemek kombinációjával ragadhatók meg.

A civil vallás azon dimenziói, melyeket a fogalom elméleti kérdéseivel is foglalkozó szerzők közösen hangsúlyoznak – természetesen a saját rendszerük logikájának megfelelő kiemelésekkel –, a következők: Legyen átfogó az adott társadalom, kulturális régió vagy kulturális egység számára. Rendelkezzen olyan relevanciafokkal, amely lehetővé teszi a társadalmi kohéziót és integrációt. Tartalmazzon olyan értékeket és ezek megalapozottságát, melyek az érintett kontextusban identitást tisztáznak, erősítenek, és megfelelő magatartásra orientálnak. Végül legyenek szimbólumai, melyek az emocionális reakciókat lehetővé teszik, elköteleződésre és cselekvésre motiválnak.

Azokat a társadalmi jelenségeket, melyeket a vallás bizonyos értelmezése alapján a civil vallás keretébe utalnak, felfoghatjuk vallásként. Számunkra azonban az elsődleges kérdés az, hogy milyen társadalomértelmezési nyereségre tehetünk szert, ha ugyanezeket a jelenségeket a civil vallás fogalom és koncepció alapján tárgyaljuk.

(a) A különböző jelenségelemek közötti koherens összefüggések rendszerbe foglalása.

(b) A különböző jelenségek közötti viszonyok és hatások világosabb kimutathatósága.

(c) A vallás-fogalommal való operáció meghökkentő ereje, amely az egyébként természetesnek vett és reflektálatlan jelenségeket reflexiós kényszer alá vonja.

A civil vallás tehát sajátos értelemben vett vallás, amely társadalomtudományos metafogalomként részben magában foglalja a vallási hagyományokat, részben akár szemben is állhat velük. De funkcióját tekintve a társadalomban olyasféle kohéziós szerepet játszik, amelyet minden vitatható részlet ellenére is egykoron a vallási hagyományrendszerek játszottak.

Regionális sajátosságok

A civil vallás kelet-közép-európai jelenlétét és funkcióit a fentiekben már bemutattam néhány országra nézve. A következőkben ezek összefoglalására kell kísérletet tenni. Mielőtt azonban néhány regionális jellegzetességet megkísérelnénk bemutatni, mintegy hipotézisszerűen előrebocsátunk néhány felvetést. A vizsgálat megelőlegezett eredménye az a különbségtétel lehet, amely az amerikai társadalomra jellemző civil vallás és a vallásnak a kelet-közép-európai országokra jellemző társadalmi jelenléte között van. A különbség lényege az, hogy míg Amerikában kezdetektől párhuzamosan jelen van a vallási individualizmus és a vallás civiltársadalom építő szerepe, valamint az összamerikai keresztény alapkonszenzus, addig Kelet-Közép-Európában az individualizmus a vallási és minden egyéb központi–állami intézmény hatalmával szemben hangsúlyozódik, s a vallási szimbólumok társadalmi jelenléte nosztalgikus jellegű, régi, premodern állapotot őriz és képvisel.

Az amerikai civil vallás felvetés mögött ott húzódik egyfajta történelmi kontinuitás-tapasztalat. Az európai társadalmak életében egy sereg paradigmatikus jelentőségű bevágás van. Ebből a legsúlyosabb a szekularizáció európai modellje, melynek következtében nemcsak az államot választották le a vallásról (egyházakról), hanem a vallás a civil szférába is bekerült.

Általánosságban is mondható, hogy a civil vallást erősítő igény olyan történelmi korszakokra jellemző, melyekben a társadalmi differenciálódás megnövekszik, és a hagyományos értékrendszer tekintetében paradigmatikus váltás következik be. Ezek azok a történelmi momentumok, amelyek provokálják az egész társadalom kohézióját (újra)teremtő faktorokat, melyeket összefoglalóan civil vallásnak is nevezhetünk, ha megfelelnek a fogalom egyéb kritériumainak.

A kelet-közép-európai kulturális régió minden országára inkább többé mint kevésbé jellemző az etnikumok és nyelvek pluralitása, a történelmi folytonosságba való éles bevágások sűrűsége, a (nemzet)államiság megteremtésének vagy helyreállításának a kényszere stb. A régió politikai, gazdasági és kulturális turbulenciái civil vallással fémjelezhető folyamatokat igényelnek és erősítenek.

Civil vallási dimenziók

A civil vallással kapcsolatos vizsgálódások alapján megalapozottan állíthatjuk, hogy a kelet-közép-európai sajátos kulturális régió társadalomfejlődésének utóbbi húsz esztendejében olyan politikai tendenciák figyelhetők meg, melyek – mutatis mutandis – megfelelnek a civil vallásnak. A régió részben radikális, részben folyamatos átmenet jelleggel zajló átalakulása az egész társadalom (de)mobilizációjában ölt formát, amely egyszerre veti fel az egészen máig megválaszolatlan állami és nemzeti identitásra és társadalmi kohézióra vonatkozó elvi és gyakorlati kérdéseket.

Az átalakulás önmagában, de kiemelten, ilyen átfogó regionális jelleggel különösen is, új viszonyulási kihívásokat közvetít a társadalom különböző aktorai számára. A korábbi rendszerekben többé-kevésbé hatékony orientációk ezekben az évtizedekben sokhelyütt elveszítették egykori plauzibilitásukat, s a régióban csak kevés olyan társadalom van, amelyben valamiféle általánosan érvényes, a társadalom döntő, de legalább meghatározóan széles körében osztott alapvető, orientáló értéktartomány körülrajzolható lenne. Ehelyett inkább

egymással versengő s egymástól erőteljesen függő rendszereket figyelhetünk meg, melyek többé-kevésbé anómiás tüneteket mutatnak. Az állami–nemzeti–társadalmi identitás és kohéziót biztosító egyetemesen érvényes és plauzibilis értékrendszer helyett az ilyen igénnyel fellépő, ám sikertelen értékrendszerek kioltják egymást, és magának a stabil indentitás lehetőségének és ebből következően a szükséges és elégséges kohézió sikerének alapjait kérdőjelezik meg.

A különböző országok és társadalmak ebben a régióban rendelkeznek ugyan olyan közös civil vallási dimenzióval, amely révén ezt a térséget sajátos kulturális régiónak tekinthetjük, ám a régió társadalmai egyáltalán nem egységesek abban, hogy ezt a civil vallási dimenziót milyen mértékben művelik, illetve hasznosítják az átmeneti korszak kezelésében. Az egyik legerősebb civil vallási dimenzió a régióban a nemzet-vallás, amely némely országban növeli, másokban inkább csökkenti a kohéziót. A kohézió mértéke a társadalom egyéb változók mentén való homogenitásától függ. Minél homogénebb vallási és etnikai szempontból egy-egy társadalom, annál nagyobb a valószínűsége annak, hogy a nemzet-alapú civil vallás erős kohéziót biztosíthasson. Ugyanakkor minél nagyobb a nemzet-alapú civil vallás jelentősége egy-egy társadalomban, annál nagyobb kihívást jelent a különböző kisebbségek azonosságának megőrzése és integrálásának biztosítása. A prozelitizmus foka annak mentén csökkenthető, minél kevésbé körülhatárolt a meghatározó civil vallás szubsztanciája, ami minél tágabb körben és minél sokfélébb társadalmi alcsoport részéről fogadható el.

Az átmenet vallása

Amint fentebb láthattuk, az amerikai és az európai társadalmakban folyamatosan fellelhetők olyan közéleti cselekmények, szimbólumalkalmazások, melyek a leírások szerint a civil vallás körébe tartozónak tekinthetők. A következőkben néhány példát ismertetünk a kelet-közép-európai régióból, különös tekintettel az 1990 körüli politikai fordulatot követő időszakra. Amint mások is

megállapították pl. Szlovákiára, Oroszországra vagy a balkáni országokra vonatkozóan, úgy mi is csatlakozhatunk ahhoz a megfigyeléshez, hogy az átmenet társadalmaiban mindenütt előszeretettel alkalmaznak civil vallási szimbólumokat. Ezekben a társadalmakban e tárgyi és verbális szimbólumok egymáshoz igen hasonló funkciót látnak el, nevezetesen az új, illetve megújított társadalmi alapértékek hangsúlyozását, a többszörösen megszakadt társadalmi folyamatosság helyreállítását, a közös népi, nemzeti identitás megerősítését és az új társadalmi rendszer és annak intézményei legitimizálását. A következő példákkal arra a célkitűzésre szorítkozunk, hogy a térség valláskutatására vonatkozóan ezt az elemzési és értelmezési dimenziót bemutassuk, és aláhúzzuk jelentőségét.

Jogi és politikai szövegek

A bellahi megfigyelés az államfői szövegekben használt isten-kifejezésre alapozott. A kelet-közép-európai országok többségében a parlamenti képviselők eskütételekor néhol előírás, néhol lehetőség az „Isten engem úgy segéljen" és ennek megfelelő záróformula használata.[93]

Ez a kifejezés nem az illető személyes hitvallása, hanem annak jelképezése, hogy a feladattal járó kötelezettségeknek eleget tenni valamiképpen többlet erőre, energiára van szükség. Az isten kifejezés említése nem áll szemben az országok demokratikus intézményrendszerével, hanem olyan jelzés, amely ezeknek – többnyire reflektálatlanul – külön hangsúlyt ad. A keresztény vallási felfogás szerint Isten az, aki gondot visel, aki kegyelmével támogatja a pozitív emberi erőfeszítéseket. Ebben az esküformulában megfigyelhető a keresztény hagyományra való kulturális utalás, amelyben kifejeződik vagy látensen jelen

[93] Németországban a *„So wahr mir Gott helfe"*, Angliában vagy Kanadában a *„So help me God"* magyarral ekvivalens formulát alkalmazzák. Ausztriában és Oroszországban már nem honos. Ugyanakkor Görögországban a szent, egylényegű és osztatlan Szentháromság nevében teszik az esküt.

van az illető ország történelmének ez a jellegzetessége. A kelet-közép-európai országok jelentős részében az államalapítás és a kereszténység felvétele vagy a nyugati keresztény egyházhoz való csatlakozás szorosan összetartoznak. Ugyanígy számos országban a saját ország történelemértelmezésének kiemelt dimenziója a keresztény kultúrkörhöz való odatartozás, a kereszténység jelentőségének hangsúlyozása az ország integritása, identitása, önértelmezése vonatkozásában, valamint az ún. „keresztény Európa” megvédése a nem-keresztény – elsősorban muzulmán, másodsorban szovjet-kommunista – támadásoktól, mind mögötte van az esküben vagy más ünnepélyes politikai aktus szövegében található isten-említésnek. Ezekben az országokban, melyek a XX. század folyamán kénytelenek voltak korábbi történelmi hagyományaik radikális megkérdőjelezését, átértelmezését elvégezni, s a politikai fordulat következtében el kívánták hagyni ezt a kényszer-korszakot, az ilyen jellegű civil vallási szóhasználat többé-kevésbé a folyamatosság helyreálításának szimbolikus gesztusa.

Magyarországon az 1992. évi XXIII. törvény (a továbbiakban: Ktv.) 12. § (2) bekezdése szabályozza az eskü szövegét:

> Én (név) esküszöm, hogy hazámhoz, a Magyar Köztársasághoz hű leszek; az Alkotmányt és az alkotmányos jogszabályokat megtartom; az állami és szolgálati titkot megőrzöm, hivatali kötelességeimet részrehajlás nélkül, lelkiismeretesen, kizárólag a jogszabályoknak megfelelően, pontosan, a legjobb tudásom szerint a nemzet (és ... önkormányzat) érdekeinek szolgálatával teljesítem!

A magyar képviselők nagy része esküjét így zárja, „Isten engem úgy segéljen”. Az adatvédelmi biztos állást foglalt a kérdéses kitétellel kapcsolatban, hogy az sérti-e a személyes adatok védelmét, ha ez a szöveg ezzel a kitétellel nyilvánosságra kerül az országgyűlési jegyzőkönyvek révén. A 2001. október 10-én kelt állásfoglalás érvelésében megtalálhatjuk a fentebb említett dimenziókat és

különbségtételeket.[94] Végül a feltett kérdésre az alábbi összefoglaló választ adta a biztos:

> Összefoglalóan tehát megállapíthatjuk azt, hogy a Ktv. 12. § (2) bekezdésében meghatározott esküszöveg és maga a törvény nem sérti a személyes adatok védelméhez fűződő jogot. Különösen így van ez, ha az esküokmányt a törvény szövegének pontos átvételével készítik el, tehát úgy, hogy az tartalmazza „az eskütevő meggyőződése szerint" kitételt. Az esküokmány ebben az esetben nem szolgálhat konkrét, egzakt következtetés alapjául, hiszen az eskütevőnek nem kell nyilatkoznia a meggyőződésről, az ő titka marad, hogy az esküszöveg utolsó mondata reá nézve érvényes-e vagy sem, és ha igen, akkor milyen – vallásos vagy bármely más – meggyőződése alapján. (8. pont)

A kérdés és a válasz egyaránt igazolja azt a politikai szövegekkel kapcsolatos különbségtételt, amely a személyes vallásosság és a társadalom vallási dimenziója között van. Utóbbi elismerése és funkciójának értékelése nem azonos a bármilyen tartalmú személyes vallási meggyőződés megvallásával.

Az eskütétel szövegén túlmenően fontos az alkalmazott eszközök figyelembevétele is. Az ukrán parlamentben az eskütételkor a képviselők a Bibliára helyezik a jobb kezüket, Magyarországon a kormányfő az ország zászlajának szélét fogja bal kezével, míg jobbját a szíve fölé helyezi. Civil vallás szempontjából a két eszköz ugyanazt a funkciót látja el – megnöveli a kimondott szavak jelentőségét, összekapcsolja a funkciót, annak viselőjét és a kimondott szavakat az országot, társadalmat megalapozó és fenntartó hagyománnyal.

Az egyes európai országok alkotmánya, illetve ezek preambuluma több esetben tartalmaz Istenre történő hivatkozást. Ugyanakkor például a francia alkotmány

---

[94] A teljes szöveg itt olvasható: http://abiweb.obh.hu/abi/index.php?menu=beszamolok/2001/M/1/1&dok=615_A_2001&nyomtat=1 – 2008. 06. 08

első bekezdése az államot kifejezetten osztatlan, laicista, demokratikus és szociális köztársaságként határozza meg, hűen az 1789-ben tett nyilatkozathoz, amelyet az 1946-os alkotmány preambuluma jóváhagyott és kiegészített. Az alkotmány az állam jogi alapja, jogi formába öntve és jogi érvénnyel bírva megalapozza és garantálja az illető ország rendjét és értékrendszerének alapját. Ez a rendkívüli jelentősége mutatkozik meg a megszövegezés stílusában és a benne használt erőteljesen szimbolikus töltetű kifejezésekben is, melyek között a „haza”, „Isten” stb. a legsúlyosabbak. Az európai alkotmányokban is lecsapódik az országok kulturális különbözősége, így az alkotmányok esetében sem beszélhetünk homogenitásról. A transzcendens vonatkozás említése szempontjából három típust különböztethetünk meg. Laicista, pl. Franciaország (melyet a szovjet ellenőrzés alatti országok alkotmányai is követtek 1990-ig), az Isten nevét nem említő, de az egyházakkal való kooperációt hangsúlyozó, végül az Istent megszólító, segítségül hívó (*advocatio Dei* – pl. Görögország, Írország) alkotmányszövegekről beszélhetünk. Ez a három típus megfelel az állam és az egyház(ak) közötti viszony főbb típusainak, s egyben meg is alapozza őket: a radikális szétválasztás, az együttműködés és az államegyházi modelljét, utóbbit Anglia, Dánia és Norvégia képviseli. Az alkotmányok megszövegezését és elfogadását általában hosszabb időszakra gondolva végzik az országok, az alkotmánymódosítások általában jelentős fordulatokhoz kapcsolódnak. Az állam és az egyház közötti viszony ennél sokkal dinamikusabb folyamategyüttest jelent, melynek alapelveit az alkotmány rögzíti, de a politikai hétköznapokban e keretek között s azokat akár relativizálva is az együttműködés sokfélesége zajlik és csapódik le az alkotmánynál sokkal alacsonyabb rendű jogi szövegekben, illetve politikai egyezményekben és nyilatkozatokban.

A kelet-közép-európai országok közül azok, amelyek a kelet-európai szövetségi államok összeomlása következtében (pl. a korábbi Jugoszlávia országai) vagy hosszú megszakítás után (pl. a kaukázusi vagy balti államok) váltak ismét nemzetközi jogalannyá, alkotmányuk preambulumát két értelemben is

legitimációs célokra használták. Egyrészt történetüket igyekeztek úgy bemutatni, mint az önálló államiság alkotmánytörténetét, másrészt meg akarták alapozni magát az önálló államiságot. Ilyen okokból ezeknek a preambulumoknak kiemelt jelentőségük van, éppen a civil vallási vizsgálódás számára is. (Roggemann 1999, 59) A kelet-közép-európai országok közül, melyek 2004-ben csatlakoztak az EU-hoz, csak Lengyelország alkotmányának preambulumában (1997. április 2.) található vallási referencia. (Vö. Machek 2007) Ebben a közjóval szembeni kötelezettségek vállalásának motívumáról olvashatunk, amely származhat az Istenbe, az igazság, igazságosság, jóság és szépség forrásába vetett hitből, s olyan más meggyőződésekből, melyek ezt a hitet nem osztják. A preambulum az 1989-ben visszanyert szuverenitás és az azt követő önálló történelemalakítás szempontjából nem tesz különbséget hívők és nem-hívők között. A vallás lehet motívuma a közjó szolgálatának, de az alkotmány által leszögezett célok és értékek megalapozása nem kizárólag vallási, hanem közösséget teremt azokkal is, akik nem vallási indíttatásból fogadják el és szolgálják ezt a nemzetet. A Szlovák Köztársaság 1992. szeptember 1-jén hozott alkotmányában a keresztény hagyományokra történik hivatkozás, melyeket Cirill és Metód történelmi hagyatéka jelképez. A legdirektebb és a maga nemében egyetlen Istenre való hivatkozás a visszaszerzett szabadság országainak alkotmányai közül az ukránban található, ahol az „Isten előtti felelősség" alapozza meg az új rendszert és annak vezérértékeit. A többi kelet-közép-európai alkotmányban nem találni közvetlen transzcendencia-hivatkozást.[95]

Az alkotmányokban a nemzeti történelemre, vallási hagyományra, Istenre, Szentháromságra stb. történő utalások, hasonlóan az adott ország politikai

[95] Némely alkotmány megjelöli az illető ország hagyományos vallását. Bulgária (13. 3) „A Bolgár Köztársaságban a hagyományos vallás a kelet-ortodox hitvallás." Grúzia (9) „Az állam vallja a grúz ortodox egyháznak Grúzia történelmi fejlődésében játszott jelentős szerepét, ugyanakkor kinyilvánítja az abszolút vallás- és felekezeti szabadságot és az egyház függetlenségét az államtól." A litván alkotmány 43. hosszú bekezdése szintén elismeri a hagyományos egyházakat és vallási szervezeteket, bár azokat nem határozza meg közelebbről, valamint más egyházakat és vallási szervezeteket is, melyeket a társadalom támogat, s melyek ceremóniái nem ütköznek törvénybe vagy nem sértik az erkölcsöket. (Vö. Roggemann 1999)

kulcsszereplőinek eskütételekor alkalmazott legitimáló jelképekhez, a társadalmi együttélés megalapozásának eszközei. Funkciójukat tekintve vallási szerepet játszanak, s teszik ezt a politikai kommunikációs mezőben, ami miatt civil vallási momentumoknak tekinthetjük őket.

Vallási szimbólumok

Számos kelet-közép-európai országban az utóbbi tizenöt év folyamán megváltozott számos eszköz szimbólumrendszere, így a nemzeti zászlóké, címereké, pénzjegyeké stb. E tárgyak szimbólumai kifejeznek valamit abból, hogy a döntéshozók milyen kulturális dimenzió hangsúlyozását tartják fontosnak, mihez szeretnék kapcsolni az átmenet társadalmát. Civil vallási értelemben maga a nemzeti zászló is vallási jelkép, a nemzeti színek használata politikai események során még inkább az. A vizsgált országok közül szinte mindegyikben a nemzeti zászló kommunista korszakbeli szimbólumát újra cserélték, s ebben érzékelhető részben a keresztény, részben a nemzeti jelleg dominanciája, erős hangsúlya. Ugyanakkor számos ország hivatalos nemzeti zászlaja csupán a színeket tartalmazza további szimbólumok nélkül (észt, lett, lengyel stb.). A szlovák címerben és nemzeti zászlón ott találjuk a (bizánci) kereszténységre utaló kettős keresztet és a nemzeti emlékezetre utaló hármas dombot. A kettős kereszt jelképének értelmezése nem egyértelmű, némelyek a hoszabb vízszintes ágat a világi, a rövidebbet az egyházi hatalom jelképének tekintik. A szimbólum szlovák értelmezésben a IX. századra kíván utalni, a kereszténység Cirill és Metód közvetítésével történt felvételére, egyben a nemzet, az ország, az állam ősiségére. Az albán zászlón a királyi korona látható, melyen a magyar koronához hasonlóan kereszt látható. A 2002-ben hivatalossá vált montenegrói nemzeti zászlón fent középütt a shahada, az iszlám hitvallás szövege olvasható, közepén egy mosé látható, ugyanígy a boszniai muzulmánok számára készült hivatalos zászlót is félhold ékesíti.

A nemzeti zászlók a civil vallásban kiemelt szerepet játszanak, részben a nemzeti ünnepek alkalmával az ünnepélyesség és az összetartozás kifejezői, részben pedig a társadalom nagy tömegeit egységbe fogó, lelkesítő jelképek, melyek különösen a fennálló hatalommal szembeni megmozdulások idején töltik be kohéziós funkcióikat.

Új társadalmi identitások

Az 1989–1991-es az egész kulturális régiót átfogó politikai fordulatot követően olyan mértékű és mélységű átalakulások folytak, melyeket joggal tekinthetünk a társadalmi identitás válságának és az új társadalmi identitás erőtelejes igényének is. Az ilyen korszakok a történelem során mindig előhívták a történelem iránti kiemelt érdeklődést, amelyben az eredetiségnek, a kulturális gyökereknek a megkeresése játszotta a főszerepet. Az identitás helyreállítása vagy megalkotása szorosan összefügg a történelem iránti érdeklődéssel, miközben ebben a folyamatban a történelem mindig konstruált vonatkoztatás-együttes, a hősök, kiemelt helyszínek, nyereségek és öszefüggések olyan megalkotott mátrixa, amely elég átfogó ahhoz, hogy a társadalom széles rétegei számára elérhető legyen, és elég leegyszerűsített ahhoz, hogy a széles rétegek számára a társadalmi öntudat és cselekvés vonatkozásában elég releváns legyen.

A civil vallás társadalmi kohéziót biztosító elemeire jó példa a volt Yugoszlávia saját útra találása a II. világháborút követően. Vjekoslav Perica mutatta ki monográfiájában, hogy a jugoszláv testvériség és egység civil vallásának a következő legfontosabb elemei: a II. világháborúban a partizán ellenállás egységessége, amely mintegy a „jugoszláv nemzet" születése és újjászületése; a Sztálinnal való szakítás 1948-ban mint az állami autonómia megvalósítása; a nemzetiségek egysége mint a jugoszláv szellemiség központi értéke; Tito „istenítése", aki a nemzetalapító bátor partizán és a tökéletes államférfi; a szocializmus önellátó jugoszláv modellje; végül a jugoszláv nemzeti sportegyesületek kultusza. (Perica 2004, 95kk) Ezeket az elemeket többé-kevésbé

megtalálni a régió más társadalmaiban is. Leginkább azonban az aktuális társadalmi identitás megteremtése, illetve megerősítése érdekében megalkotott történelmi múlt sémái jellemzőek, és ezek hangsúlyos jelenléte kifejezetten az átmenetet követő integráció korszakára jellemző.

Az új társadalmi identitások alapanyagául szolgáló történelem erőteljesen nemzeti jellegű. Miközben kiemeli a saját nemzet történelmének legnemesebb elemeit, aközben kényszerűen elválaszt más nemzetektől. A történelem olyan formációk kialakulásának, megerősödésének és bukásának erőtere, melyek egymással szövetségeket kötve és háborúkat vívva formálódtak, tartották meg vagy veszítették el saját mivoltukat, törzsi, népi, állami, birodalmi identitásukat. Az egyidejű beágyazottság és elkülönülés alapténye a nemzeti és állami önállóság küzdelmeivel telített XIX. és XX. századnak, különösen Kelet-Közép-Európában, ahol ezt a folyamatot hosszú időre leállította vagy legalább lelassította a szovjet politika erőteljes internacionalizmusa.

A történelemre való alkotó emlékezés és emlékeztetés civil vallási értelemben megfelel a nagy vallási hagyományok üdvtörténeti szemléletének, amelyben a legfőbb alkotó elemek a lineáris célra irányultság és a pusztulás és megmenekülés dinamikája. A történelem az ábrahámi vallásokban Isten gondviselése által irányított történelem, ő biztosítja a folytonosságot és a célra irányítottságot, a történelem s benne a nemzet kohézióját. A társadalmi identitást megalapozni képes civil történelemben is megtalálni a civil vallás szentjeit, megváltóit, a fennmaradást biztosító üdveseményeket és az ezeket megjelenítő szimbólumokat, melyeket minden kritikus korszakot követően az új identitás érdekében, annak alátámasztására használnak eszközül.

Ennek az összetett folyamatnak állnak szolgálatában a nemzeti panteonok, a történelmi szimbólumok egész sora, a nemzeti hősök szobra a köztereken, a nemzeti történelem kiemelkedő eseményeinek állami szintű megünneplése, a nemzeti történelmet dicsőítő, illetve annak kiemelt jelentőséget tulajdonító

himnuszok és ezek lejátszása vagy éneklése stb. A történelemről és a nemzeti szimbólumokról folyó nem ritkán heves viták jelzik az új társadalmi identitás formálódásának korszakát, s ezek közmegegyezéses kimenete a „civil valláságború" után beköszöntő békét, az új identitás megalapozottságát és széles körű elfogadottságát.

Vallási hagyományok

A civil vallás vonatkozási rendszerének fontos részét képezi az adott társadalomban meglévő nagy vallási hagyományokhoz és ezek intézményeihez, az egyházakhoz, illetve felekezeteihez fűződő viszonya. A kelet-közép-európai kulturális régió dominánsan keresztény, észak-nyugatabbra eső országai katolikus, dél-keletebbre eső részei pedig ortodox meghatározottságúak. A XX. század felében vagy egészében ugyan a vallás mint olyan, illetve a vallási intézények és a vallások követői rendkívül hátrányos helyzetben voltak ebben a régióban, ugyanakkor az elmúlt húsz esztendőben (hasonlóan a világ más kulturális régióihoz) a vallás társadalmi pozíciója megnövekedett és megerősödött, vele a nagy vallási intézményeké is.

A régió országainak egy részében a nagy vallási hagyományok alacsony mértékben, míg az országok jelentős többségében nagymértékben játszanak szerepet a társadalom értékrendszerének diskurzusában. A civil vallás némelyütt, vagy némelyütt kis mértékben van fedésben a meghatározó vallási hagyományok és intézmények által képviselt értékrendszerrel. A hagyományos vallási dimenzió és a civil vallási dimenzió a vallási–etnikai szempontból homogén társadalmakban erősítik egymást, míg az inhomogén társadalmakban konkurenciában is állhatnak egymással.

A civil vallás eredménye

Amikor a civil vallás eredményéről, hatásáról gondolkodunk, nem szabad ezt abban a modellben tennünk, mintha a civil vallás valamely önmagában álló hatóerő lenne, amely valamely társadalmakban erős, másokban közepes vagy

gyenge hatást fejt ki. A civil vallás bizonyos társadalmi jelenségeknek egybefogó leírására szolgáló fogalom, amely képes az összevontan csak nehezen értelmezhető dimenziók közös vizsgálatára. Amikor tehát az alábbiakban a civil vallás hatékonyságáról lesz szó, valójában a civil vallás által egybefogott faktorok közös hatékonyságát értjük rajta.

A civil vallás erejének, hatékonyságának mértéke az állam politikai stabilitásával és a társadalmi kohézió mértékével mérhető. Azokban a társadalmakban, ahol az állam politikailag stabil és a kohézió magasfokú, ott erős a civil vallás, vagyis ott sikerül az érdekellentéteket értékközösséggel úgy kezelni, hogy a társadalom alkalmas legyen gazdasági és egyéb céljainak elérésére, és polgárai magukat e társadalom tagjainak érezvén éljenek a biztosított szabadság lehetőségeivel.

Ebben a fenti összefüggésben ellentmondás mutatkozik, melyet meg kell kísérelnünk feloldani. A kelet-közép-európai kulturális régió erős civil vallásúnak tekinthető államainak csak egy részében beszélhetünk stabil államról, mert számos ország, pl. Szerbia és a poszt-szovjet államok kormányai és demokratikus berendezései instabilak.

Erre két magyarázat adódik, az egyik történelmi jellegű: az illető államok függetlenségének rövid szakasza; a másik ezzel összefüggő, de politikai természetű: az államok demokratikus rendszerének kialakulatlansága. A régió társadalmainak régmúltja és közelmúltja úgy is értelmezhető, mint a társadalmi kohéziós faktorok változása, utóbb pedig egyfajta versengése. A modern kor beköszöntével részben a XIX. század második felétől, de még erőteljesebben a XX. században a történelmi vallások integráló, kohéziót növelő szerepét lassan átvette a nemzet és a modernitás paradigmájának civil vallása. A kommunista diktatúrák hosszabb-rövidebb ideig egyfajta teljesen új és átfogó értelmezési és szimbólumrendszert vezettek be az érintett országokban, saját történelem- és társadalomfelfogással, érték- és jelképrendszerrel. Azokban a társadalmakban, ahol ez az új civil vallás hoszabb ideig lehetett hatékony, és így megerősödhetett,

ott az 1990-es politikai fordulat utáni korszakban a korábbi civil vallási jellegzetességek versenybe kerültek vele, melynek kimenetele napjainkban sem dőlt el. Nagy stabilitásúak azok a társadalmak, melyekben a hagyományos vallási alapú civil vallás és a nemzeti alapú civil vallás harmonizál, instabilak viszont azok, melyekben akár egyik vagy akár másik hagyomány javára a civil vallási egyensúly elbillen.

A civil vallásról szóló vizsgálódásaink lezárásaként megállapíthatjuk, hogy a fogalom alkalmazásával a kelet-közép-európai társadalmak jelenkori folyamatairól olyan megállapításokat tehettünk, melyeket más módokon csak kisebb relevanciával lehetett volna megragadni. Ráláthattunk a régió társadalmainak és államainak integrációs és kohéziós problematikájára, a nemzeti–etnikai–vallási viszonyok és a történelmi–politikai viszonyok hatóterében pedig alapvető összefüggéseket állapíthattunk meg. Végül a fogalomnak a kelet-közép-európai térségre való alkalmazásával eredeti módon járulhattunk hozzá a civil vallással kapcsolatos vitákhoz.

A civil vallás, hasonlóan Turner communitas fogalmához, arra a durkheimi központi tézisre alapul, miszerint a társadalmat vallás, illetve vallás jellegű rítus hozza létre. Az átmenet társadalmaiban és általánosságban a társadalmi átmenetek idején ez az egység, illetve kohézió meggyöngül. Szélsőségesen fogalmazva, maga a társadalom mint egység kérdőjeleződik meg. A rituális dráma erről a köztes állapotról teszi lehetővé a szisztematikus gondolkodást, mögötte azzal a reménnyel, hogy a konfliktusok feloldhatók és feloldódnak, a társadalmi kohézió helyre áll, az anómiás állapot megszűnik. Bellah civil vallása a jó társadalom kohéziós eszköze, amely alkalmas a nagy közösség, a társadalom fenntartására és a közös célok iránti együttes mozgósításra. Az átmenet radikalitása azonban felerősíti azt a kérdést, vajon adekvát-e, illetve szükséges-e a társadalmat durkheimi modellben gondolni. A vallást pedig az általa megalapozott és értelmezett társadalom egyik központi dimenziójának tekinteni. Éppen a vizsgált régió tapasztalatai késztetnek arra, hogy a társadalmat és vallást

ne durkheimi módon, ne az egység és a kohézió oldaláról közelítve is megpróbáljuk értelmezni. A régió társadalmait közösen jellemző feszültség a nemzetállami, illetve történelmi–kulturális–nyelvi egység és az egymásnak feszülő érdekek és érdekcsoportok között olyan keretelmélet keresésére indít, amely nem egység-, hanem konfliktusalapú. Erre kínálkozik Laclau demokrácia- és hegemónia-elmélete, amely a következő fejezet témája.

VALLÁS – ÜRES JELÖLŐ

Bevezetés

A kelet-közép-európai társadalmak kortárs tapasztalatai közül a nemzet-problematika mellett a nyilvánosság előtt zajló heves politikai küzdelem tekinthető sajátos regionális jellemzőnek, amint azt az első fejezetben láthattuk. Az 1989/1991-ig cenzúrázott nyilvánosságot szinte egyik pillanatról a másikra szabad, talán nem túlzás mondani, elszabadult nyilvánosság váltotta le. Miközben az (újra) szabad önrendelkezéshez jutott részben új, részben megújuló demokráciák lehetőséget kaptak a történelemtől a politikai hatalom demokratikus úton történő kezelésére, egyszerre rendelkezésükre állt a szabad nyilvánosság. A váltást követő első korszakban a nyomtatott és az elektronikus sajtó volt a politikai véleményformálás és identitás-hangsúlyozás elsődleges terepe, majd a második szakaszban egyre inkább az internet, legújabban pedig a társasági hálózatok (*social networks* – 2003-tól kezdve robbanásszerűen a Facebook vált elsődlegessé). A demokratikus politikai rendszer és a szabad nyilvánosság használata egyszerre vált elsődleges kihívássá e társadalmak számára. A régió változásainak értelmezéséhez, az átmenet régióspecifikus jellegzetességeinek a vallás kulturális dimenziójával való összefüggésében tárgyalt vizsgálatához olyan további elméleti keretre van szükség, amelynek középpontjában a nyilvánosság és a hegemóniáért vívott küzdelem áll, továbbá olyanra, amely érzékeny a fordulatra.

A különböző diskurzuselméletekben közös annak vizsgálata, hogy az adott közösség (társadalom) nyilvánossága előtti megnyilatkozások milyen fogalmaknak milyen tartalmakat kölcsönöznek, s ezek a fogalmak és tartalomadó folyamatok milyen társadalmi érdekeket jelenítenek meg. A publikus nyelv és a publikus érdek egymásra hatása a vizsgálat tárgya. A nyelv és a hatalom közötti szoros összefüggés ismerete egyáltalán nem új, hiszen már a klasszikus retorika tudatában volt ennek, amihez elég csupán Cicerót említeni. De a XX. század második felében különösen felerősödött a nyelv és a hatalom összefüggései iránti

tudományos érdeklődés, amelyben kétségtelenül jelentős szerepet játszott Noam Chomsky generatív grammatika elmélete, a frankfurti iskola kritikai elmélete, valamint a kritikai diskurzuselmélet irányzata.[96] A régió kortárs társadalmi jellegzetességei közül a nyilvánosság és a hatalom összefüggésének vizsgálatára a diskurzuselméleti megközelítés kifejezetten alkalmasnak tűnik. A számos, ebbe a kategóriába sorolható elmélet közül Ernesto Laclau hegemónia-elmélete azáltal mutatkozik különösen is alkalmasnak, hogy elmélete egyik leglényegesebb eleme a diskurzus és a hatalom folyamatjellegének hangsúlyozása, a fogalmak és a hegemónia átmenetiségének, folyékonyságának együttes kiemelése.

A vallás fogalma a történeti és a néprajzi megközelítés szerint szokványosan valamely társadalmi jelenségre vonatkozik. Ezek a tudományos megközelítések, a történettudomány és a vallási néprajz nem érzékenyek a vallás fogalmára, hanem bizonyos fokú magától értetődéssel alkalmazzák a tudományterületükön belül elfogadott jelenségegyüttes megjelölésére. A filozófiában a hermeneutikai fordulat, valamint a nyelvtudományban és a társadalomtudományokban lezajlott imént említett fordulatok felerősítették a vallás fogalmának kritikus reflexióját, amely egyben a vallástudományi megközelítések egyik legjellemzőbb sajátossága. A vallás mint történelmi és társadalmi tény, a vallás mint társadalmi és lelki funkció, a most alkalmazandó megközelítésben a vallás mint elemző és értelmező kategória szerepel. Fontos aláhúzni, hogy ebben a hozzáállásban egyáltalán nem szándékolt a vallás történelmi, társadalmi és személyes tényének megkérdőjelezése, különösen nem a személyes vallásinak nevezett meggyőződések, illetve élmények kikezdése. Az elméleti absztrakció azonban a tudományos tárgyalás számára értelmezhetővé tevő fogalmakat igényel. (Vö. Riesebrodt 2013)

Az eddigi fejezetekben olyan elméleti megközelítésekkel találkozhattunk, melyeket az eredeti szerzők kifejezetten a vallás társadalmi dimenzióinak

---

[96] A diskurzus és a vallás összefüggéseiről ld. a vallásdiskurzusról szóló könyvemet. (Máté-Tóth 2013)

értelmezésére dolgoztak ki. Ebben az utolsó fejezetben a kelet-közép-európai társadalmi változások értelmezéséhez olyan elmélettel közelítek, amelynek alapján nem a vallási dimenzió áll, hanem általánosságban a diskurzus és a hegemónia összefüggései. A vallástudomány elmélettörténete és kortárs innovációi alapot adnak új felvetésekre, melyek elméleti logikája a korábbiakéhoz hasonló, azzal a különbséggel, hogy más keretelméletre építi a vallásfogalommal kapcsolatos belátásokat.

A vallásfogalmak sokfélesége végigkíséri a vallással kapcsolatos tudományos reflexiók egész történetét, nemkülönben pedig a vallásról való társadalmi diskurzusokét, függetlenül attól, hogy mely korszakról és milyen vallási–társadalmi kontextusról van szó. A vallás a tudományos reflexió számára nem puszta adottság, hanem fogalom, értelmezési keret, amely révén a társadalom valamely szegmensét, dimenzióját, momentumát mint vallást azonosítja a gondolkodás. Korunkban a vallás ismét a publikus diskurzus fontos és nem ritkán meghatározó elemévé vált, így külön is jelentőséggel bír, ha az erre vonatkozó elemzési és értelmezési eljárások adekvátsága érdekében magának a vallás fogalmának a tartalmára is rákérdezünk. Amint igaz, hogy annyi vallás, ahány kultúra, ugyanúgy annyi vallás-fogalom, ahány kutatás. A multikulturális és globális diskurzus korszakában ez a jelenség azonban nem társadalmi vagy fogalmi hanyatlás, mintha ideális esetnek tételezhetnénk valamely homogén vallásfogalmat, valamely homogén vallási meghatározottság alapján. A vallással kapcsolatos homogenitás felvetése már önmagában is arra hívja a kutatót, hogy közelebbről és mélyebben elemezze a homogenitás valódi természetét, és rákérdezzen arra, vajon milyen kulturális és politikai hatásmechanizmusok vezettek oda, hogy a vallás a homogenitás látszatát keltse, továbbá a vallásról való nyilvános beszéd milyen komponensei teszik lehetővé vagy akár követelik meg, hogy a vallás homogén jelenségként tételeződjék.

Ebben a fejezetben tehát arra teszek kísérletet, hogy egy sajátos vallásfogalmi megközelítést mutassak be, amely egyrészt a posztstrukturalista

diskurzuselmélet egyik kulcsfogalmára épít, másrészt tekintetbe veszi a kortárs kelet-közép-európai társadalmak vallással kapcsolatos diskurzusának jellegzetességeit.[97] Mielőtt a vallás mint üres jelölő fogalmát kibontanám, az ürességgel kapcsolatos vallástörténeti asszociációk közül sorolok fel néhányat, helyenként utalva arra, hogy ezek milyen összefüggésben állnak a diskurzuselmélettel. A következő lépésben Ernesto Laclau diskurzuselméletét mutatom be. A harmadik részben térek rá a vallás mint üres jelölő kifejtésére, egy elemzési példán demonstrálva a fogalom alkalmazhatóságát. Végül, részben a további gondolkodás provokálására, párhuzamot vonok Reinhart Koselleck asszimetrikus ellenfogalmak értelmezési modelljével, amely közeli rokonságban áll az üres jelölő felvetéssel, valamint röviden utalok Chantal Mouffe agonisztikus konfliktuselméletére, amely szervesen tartozik az üres jelölő által is fémjelzett diskurzuselmélethez s nemkülönben a régió társadalmi és vallási feszültségeinek értelmezéséhez.[98]

Üresség-asszociációk a vallásokban

Ha a vallás üres jelölő jellegét vizsgáljuk, a posztsturkturalista szerzők fogalmi rendszerétől függetlenül is érdemes áttekinteni, milyen vallástörténeti és -elméleti asszociációk merülhetnek fel az „üresség" vonatkozásában. Erre egyébként az is késztethet bennünket, hogy egyik tanulmányában maga Laclau is utal ilyen vallási asszociációkra. Továbbá az is, hogy más szerzők is a dekonstrukcióval összefüggésben tárgyalnak vallástörténeti vonatkozásokat. A következő néhány rész, ahol vallási hagyományokban, illetve logikákban az üresség kulcsszerepet játszik, semmiképpen nem szándékozik kimerítő lenni. Egyik előfordulást sem fejtem ki részletesebben. Pusztán annyit szeretnék

---

[97] Az itt következők sokban építenek a budapesti Károly Gáspár Református Egyetemen tartott konferencia-előadásomra, amely írásos formában megjelent az egyetem könyvsorozatában. (Máté-Tóth 2012)

[98] Köszönettel tartozom lengyel kollégámnak, Rafał Smoczyńskinek a varsói egyetemről, Csiszár Estellának a budapesti Corvinus egyetemről, valamint Turai Gabriella valláskutatónak, akikkel volt módon behatóan megvitatni ezen felvetéseket.

ezekkel az utalásokkal jelezni, hogy az üres jelölő felvetése nem kizárólag a vallás kortárs kelet-közép-európai társadalmi diskurzusának vonatkozásában rendelkezik elemző potenciállal, hanem az üresség maga is rendelkezik számos vallási dimenzióval.

Shunyata

Az üresség vallási vonatkozásainak rövid bemutatását a buddhizmus episztemológiájából és a lelki tanítómesterek tanításából vett asszociációkkal kezdem. Természetesen nem lehet célom ennek a hihetetlenül gazdag és a buddhizmus különböző iskoláiban egyaránt nagy súllyal jelen lévő eszmének és meditációs gyakorlatnak a behatóbb bemutatása. Ehhez nem is rendelkezem elég ismerettel. Amit azonban mindenképpen fontosnak tartok aláhúzni, hogy az üresség felvetése a filozófiában vagy a politológiában az elméletek belső logikája mentén olyan alapvető felvetésekhez jut el az ürességgel kapcsolatban, amelyek elvezetnek a különböző vallási hagyományok legalapvetőbb tanításaihoz, illetve összefüggéseihez. A vallástudománynak pedig – kiemelten akkor, amikor a vallási fogalmak sokféleségével foglalkozik – feladata, hogy ezeket az áthallásokat szignalizálja, és kész legyen arra, hogy saját reflexióit a filozófia vagy más tudományok által elmélyítse, valamint arra is, hogy a vallástörténetből ismert modellekkel adott esetben kiegészítse vagy finomítsa más tudományok vonatkozó nézeteit.

A *sunyam* és *sunyata* kifejezések szótári jelentésük szerint ürességet, nyitottságot, semmit, nem-létezést jelentenek igei, illetve főnévi alakban. A két fogalom jelentős a buddhizmusban, leginkább filozófiai eszmét, meditációs központot, vallási alapállást és etikai elvet fejeznek ki velük. A buddhizmus vallási felfogása szerint az üresség tanítása gyógyszer a ragaszkodás ellen. Amennyiben bemutatja, hogy a létező dolgok voltaképpen illúziók, annyiban segíti elő az ezektől való szabadulást. Megszabadít az öncsalástól, amely arra alapoz, hogy létezik bármi, ami értékes lenne, s amihez ragaszkodván elérhető a boldogság. A

különböző buddhista iskolák részben eltérően értelmezik az üresség fogalmát, de ebben az alapállásban egyetértenek. Az üresség fogalma szorosan összetartozik az üresség módszere szerinti figyelő egzisztencia magatartásával, amely olyan tulajdonságokban mutatkozik meg, mint türelem, együttérzés, szigorú egyéniség és erkölcsösség. (Eliade 1993, pp. 8855ff)

Az üresség buddhista fogalmának, amely elsősorban a mahajana központi koncepciója, három fő jelentése van. Az első filozófiai, helyesebben ismeretelméleti. Eszerint a fogalmi gondolkodás statikus jellege miatt nem képes a dinamikus valóságot felfogni, továbbá az egyes fogalmak sem különíthetők el egymástól szabatosan (mondhatni descartes-i értelemben), mert minden fogalom függ a saját ellentétpárjától, mint a kicsi a nagytól, illetve a létező a nem-létezőtől. Ezt az ismeretelméleti pozíciót fejezi ki a sunyata, amely „tiszta ellenfogalom”, s nem ír le semmilyen létező valóságot. A fogalom másik jelentése egzisztenciális jellegű, amint fentebb már szó volt erről. A sunyata voltaképpen a nirvana, a sunyata felismerése, vagyis a megszabadulás mindennemű illúziótól és ragaszkodástól. Végül a fogalom harmadik jelentése hermeneutikai, és magára Buddha tanítására vonatkozik. Kiemeli, hogy ez a tanítás is fogalmakkal operál, melyekre éppúgy érvényes az első pontban említett fogalmi bizonytalanság, következésképpen ezt a tanítást sem szabad a világos fogalmakra alapozott módon igaznak és helyesnek tartani, hanem sokkal inkább a sunyata felismerésére és annak egzisztenciális megvalósítására irányító vezetőnek. (Vö. Notz 2002, 442–443)

A buddhizmus üresség fogalma, illetve alapvető filozófiai–vallási tanítása és a dekonstrukció filozófiai elmélete között közeli és kölcsönösen termékenyítő kapcsolat fedezhető fel. A kettő közötti dialógus révén a dekonstrukció érzékennyé teheti a buddhista gondolkodást arra, hogy a spirituális út keresése az ego egyfajta idolátriájára rögzült, a hosszú és gazdag vallási hagyomány pedig érzékennyé teheti a dekonstrukció követőit a szöveggel szembeni vallási jellegű tiszteletre. (Loy 1996, 3) Érdemes felhívni a figyelmet arra, hogy ami a vallási

tanítások és számos filozófiai tanítás közötti áthallásoknál az ürességgel kapcsolatban szembeszökő, az érvényes a különböző vallási hagyományok közötti áthallásokra és bizonyos értelemben párhuzamosságnak is nevezhető hasonlóságokra is, jóllehet a formális megfelelések egyáltalán nem szavatolják a tartalmiakat is. Itt hivatkozhatom Masao Abe, *Kenotic God and dynamic sunyata* c. tanulmányára, amely a keresztény kenózis fogalmat helyezi összefüggésbe a buddhista sunyatával. (Vö. Magliola tanulmányával in Loy 1996, 99.)

Mielőtt rátérnék a kenózis teológiai koncepciójának rövid ismertetésére, egy zsidó vallásfilozófiai felvetést szeretnék tenni az istennevekkel kapcsolatban, amely bizonyos értelemben talán szintén hozzá kapcsolódik az üresség vallási értelmezéséhez.

Zsidó istennevek

Alighanem a legtöbb nemes vallási hagyomány közös jellemzője, hogy a jelentősebb vallási változások összefüggenek a társadalmi változásokkal, illetve ezek egymás részét is képezik. Másrészt a társadalmi változások tükröződnek a vallási gondolkodásban és tanokban. A társadalmi változások erősen befolyásolják a vallási doktrína alakulását, másrészt a doktrínák változása jelzi a társadalmi és kulturális közeg változásait. A judaizmus vonatkozásában például produktív ellentmondás feszül Isten nevének kimondhatatlansága és az egyetlen istennév helyettesítésére alkalmazott számos istenmegjelölés párhuzamossága között. Az ókori zsidóságban ilyen értelemben a kimondhatatlan istennevet tekinthetjük üres jelölőnek is, melynek a különböző zsidó iskolák és érdekcsoportok a történelem során különböző helyettesítő neveket adtak, mellyel saját magukat, illetve saját történelmüknek egy-egy motívumát elhatárolták másoktól, illetve a másiktól. Az isten-név üressége kimondhatatlanságában rejlik, miközben a róla való beszéd a helyettesítő nevek gazdagságában, melyek pedig a zsidóságon belüli és a zsidósággal szemben álló kultúrák közötti hegemóniáért

vívott küzdelem eszközei és lecsapódásai egyaránt – Laclau hagemónia-harc elméletének megfelelően.

> A new manifestation of His interest or care may give rise to a new name. So, also, an old name may acquire new content and significance through new and varied experience of these sacred relations. (Vö. Jacobs 1906, xviii, 162.)

Valószínű, hogy ilyen szerepet játszott a messiás név is a zsidó történelemben, amelyhez a legkülönbözőbb attribútumok kapcsolódtak, és a messiásra vonatkozó elképzelések mentén jól leírhatók a zsidóságon belüli különböző, egymással sokszor élesen szembehelyezkedő csoportok küzdelmei.

Kenószisz

A Filippiekhez írt levélben olvasható: „Ő Isten formájában volt, és az Istennel való egyenlőséget nem tartotta olyan dolognak, amelyhez föltétlenül ragaszkodnia kell, hanem kiüresítette magát, szolgai alakot öltött, és hasonló lett az emberekhez." (Fil 2, 6-7) A „kiüresítette" *(ekenószen)* kifejezés a görög kenóo ige alakja, amely Pál leveleiben más helyütt is előfordul (Róm 4,14; 1 Kor 1, 17; 9,15; 2 Kor 9,3), ám Krisztusra csak a Filippiekhez írt levélben vonatkozik. Így ez a mondat, illetve összefüggés lett egy bizonyos keresztény krisztológiai, illetve lelkiségi nézet kiindulópontja, melyet a katolikus, protestáns és ortodox teológiai hagyományban is megtalálhatunk. A teológiai vélekedés alapja az a gondolat, hogy a második isteni személy megtestesülésekor lemondott az istenség két tulajdonságáról, a mindenhatóságról és a mindentudásról, és ezért emberi életében emberi tudattal rendelkezett. A felvetés hátterében a Krisztus isteni és emberi természete közötti reláció problematikája áll, melyet már a patrisztikus korban heves viták öveztek, melyeket csak részben vezetett nyugvópontra a kalkedóni zsinat unió hüposztatikát kimondó dogmája. A protestáns krisztológiában a kenószisz értelmezése körül a XIX. században heves viták dúltak, melyekben az egyik csoport a „kenotikusok" elnevezést kapta. (Galling

2000) A megtestesült Isten „üressége” részben feltétele annak, hogy Jézust teljes értékű embernek lehessen tekinteni, aki csak ilyen módon képes osztani az emberi sorsot. A kenószisz teológiai logikája az isteni és az emberi létmód közötti kibékíthetetlen ellentétet harmonizálja olyan módon, hogy az ellentmondást nem oldja fel. Olyan kontraszt-harmonikus gondolati teret nyit meg, amelyben éppen az üresség fogalma révén nyílik meg a transzcendencia és az immanencia egymáshoz való viszonyának sajátos értelmezése.

Via negativa

Bizonyos szempontból a kenotikus teológiával rokon felfogás az ún. „negatív teológia”,[99] amely abból a filozófiai alapállásból indul ki, miszerint az emberi értelem és nyelv immanens határai következtében nem képes szabatos pozitív téziseket megfogalmazni a transzcendensről, ezért állításai csupán az emberi jellemzőkkel kapcsolatos fosztóképzős kijelentések lehetnek. Isten ebben az értelemben vég-telen, múlhata-tlan stb.

Ezen túlmenően a misztikus tapasztalatban és az erre történő teológiai reflexióban a szenttel érintkezésbe került személy annak teljességét, teljes telítettségét úgy képes valamelyest felfogni, hogy saját teljes ürességet éli át. Ez a teljes üresség, kiüresedés teszi lehetővé a szokványos gondolkodás és imádság keretein belül felfoghatatlan felfogását. Paradox módon a legnagyobb üresség nem pusztán elvezet a legnagyobb teljességgel való találkozás élményéhez és az ennek során felfogott sajátos tudáshoz, hanem ez az üresség és telítettség egyidejűleg része a misztikus tapasztalatnak. Miközben a misztikus voltaképpen emberfeletti erőkkel és tudásokkal telített, magát passzív űrnek fogja fel. A lélektani ellentmondást a teológiai reflexió oldja fel, melyben a teljesség egyedül isteni attribútum és az üresség egyedül emberi.

---

[99] „Via negativa” in (Galling 2000, 214)

A negatív teológia egyik első forrása, amely neoplatonikus inspirációra is utal, Nazianszi Szent Gergely himnusza,[100] amelyben Istent egyszerre nevezi teremtőnek és egyszerre felfoghatatlannak. A patrisztikai sort Kürenei Szüneszíosz újplatonikus műveltségű püspökkel, Dionüsziosz Areopagitával és másokkal folytathatjuk. (Eliade 1993, 334)

A negatív teológia alapállása, vagyis az érvelés via negativája a teológia és filozófiatörténet során végig jelen volt a különböző gondolkodóknál. A dekonstrukció filozófiájának egyik elindító képviselője, Derrida, híres esszéjét *(Differance)*, amely 1967-ben jelent meg, a dekonstrukció és a negatív teológia összefüggéseivel indítja. Számára a dekonstrukció és a negatív teológia között számos hasonlóság figyelhető meg, ám egyenlőség nem állítható közöttük. Bár a negatív teológia alkalmazza a dekonstrukciós logikát, ugyanakkor a dekonstrukció filozófiai alapállása nem kapcsolódik felsőbbrendűséghez, istenek mögötti istenséghez, lét fölötti létezőhöz. Itt nem mélyülhetünk el a derridai felvetéssel kapcsolatos komoly vita bemutatásába és elemzésébe, melyet Jean-Luc Marionnal folytatott, aki teológiai műveltségével sokban alapvetően bírálta és kiigazította, sőt egyenesen cáfolta Derrida negatív teológiára vonatkozó állításait. (Vö. Derrida és Jean-Luc Marion ide vonatkozó eszmecseréjét in IN 1999, 322.) Ami számomra fontos: az üresség fogalmának jelenléte a via negativa teológiai szemléletben, valamint annak rögzítése, hogy ez a megközelítés inspirálólag hatott a dekonstrukció filozófiájára.

Ezoterika

Minden vallási elhatárolódási és kiközösítési aktusban tetten érhető a közösségi identitást építő diskurzus logikája és dinamikája. Miközben valamely vallási szervezet egy adott nézettel vagy csoportosulással szemben megfogalmazza a kirekesztő ítéletet (eretnekségnek és aposztáziának bélyegezve azt, illetve

[100] http://www.hymnary.org/text/for_by_what_other_name – Sík Sándor fordításában: „Nincs szó, amely kimondhatna. Mely szellem tudna megérteni? Nincs értelem, amely fölfoghatna...” A Mindennevű.

azokat), a saját identitása válik maga számára és a nyilvánosság számára is hozzáférhetővé. A dogmatörténet és az eretnekségek története sziámi ikrek, hiszen az eretnekségekkel szembeni küzdelem ismertette fel és tette lehetővé a saját tanítás további alapjait és határait. Ez a szoros összefüggés nem csupán a keresztény egyházak formális és intézményes cselekményeire vonatkozik, hanem az európai gondolkodás fő áramlatainak és az ezoterikusnak bélyegzett, állandóan jelen lévő alternatív gondolkodás közötti viszonyrendszerre is. Maga az ezoterikus kifejezés is kirekesztettet jelent. A vallási hagyományok eszmetörténete elhatárolódások révén alakult, a kirekesztett gondolatok és csoportok pedig az érem másik oldalaként éppen az exkommunikációs folyamatok révén formálták meg valódi eltéréseiket. A vallási identitás alakulásának történelmi fordulópontjai ilyen értelemben az identitás kialakításának kölcsönösségét mutatják meg a kirekesztők és a kirekesztettek között, s teszik egyben lehetővé a bármelyikkel történő egyértelműbb azonosulást.[101]

Bergunder – elsősorban Hanegraaffra és a Laclau-Mouffe szerzőpárosra építve – az európai ezoterikus hagyományok értelmezéséhez alkalmazza az üres jelölővel fémjelzett elemzési felfogást. (Bergunder 2010, 9–36) Laclauék logikája szerint az ezotericizmus úgy is felfogható, mint „a general term of identification in the form of an empty signifier, which is articulated and reproduced by means of a discourse community and in different fields of discourse. In this sense, esotericism is a historical phenomenon and is to be understood neither as nominalistic nor idealistic, but as a contingent nodal point or rather as the fixing of a contentious power discourse." (26)

Az idézetben szereplő ún. „nodális pont" az üres jelölő egyik szinonimája. Bergunder értelmezésében tehát nem az ezoterikus tanok tartalmáról van szó, hanem bármely tan ezoterikusnak nyilvánításáról, amely éppen azt a feladatot

[101] Vö. Koselleck ellenfogalmaival, melyek közül az egyik éppen a „keresztény versus pogány". Részletesebben ld. alább.

látja el a mindenkori társadalmi diskurzusban, hogy általa elkülöníthető legyen a megengedett és meg nem engedett, az elfogadott és el nem fogadott.

Laclau a vallásról

Ernesto Laclau 1935-ben született Argentinában, majd 1969-ben emigrált Nagy-Britanniába, ahol 1972-ben a University of Essex-ben kezdett politológiát tanítani, és ő alapította meg a *„Centre of Theoretical Studies in the Humanities and Sociel Sciences"* nemzetközi központot. Gondolkodására erősen hatottak a hatvanas évek mélyreható és ellentmondásos argentin változásai, a peronizmus különböző alakzatai, majd pedig az 1968-as diáklázadások. Ezek az élmények alapvetően határozták meg elméleti felvetéseit. A radikális társadalmi változások éppen úgy inspirálták őt is, mint Victor Turnert, s nem meglepő, hogy Laclau is olyan politikaelméletet dolgozott ki, amelyben a fordulatnak kulcsszerep jut, még ha egészen más értelemben is, mint Turner. Elméletének kimunkálásához szellemi forrásai között a legkiemelkedőbbek a marxi társadalomfelfogást tovább fejlesztő Gramsci, a dekonstrukciót radikalizáló Derrida, a nyelvi fordulatot szisztematizáló de Saussure, majd munkásságának kilencvenes éveiben a lacan-i pszichológiát értelmező Žižek.

Laclau posztmarxi filozófus, aki a hatvanas évek Argentinájában újraolvasta a Kommunista kiáltványt és más alapvető marxi műveket, s ezek alapján oda konkludált, hogy revízióra szorul az osztályharc és az osztályidentitás marxi felfogása. Ebben az újraértelmezésben erősen támaszkodott Gramsci mellett Althusserre, s a marxi ideológia és hegemónia fogalmait elméletének a középpontjába helyezvén, ezekben ragadja meg a társadalmi valóság dinamikáját. Elméletében a társadalmi fejlődés szakaszainak időtengelye helyébe a társadalmi dinamika diskurzustengelyét helyezi. Marxszal ellentétben lemond a teleologikus történetfilozófiai alapállásról, s nem a különböző állapotok meghaladását állítja, hanem a hegemóniáért vívott permanens küzdelmet tekinti a modern társadalom elsődleges alkotóelemének. Ebben az értelemben beszél az

ideológiák végéről is, miszerint az ideális társadalom elérése csak fantázia, az egyén és a közösség soha ki nem elégíthető vágya. Ezt a dinamikus állandóságot kombinálja Derrida dekonstrukciós felfogásával, amely alapján a hegemónia és a diskurzus egymást erősítő fogalmakká válnak rendszerében. Laclau szerint nem beszélhetünk biztos alapokon nyugvó, egyre fejlődő racionalitásról, hanem folyamatos átmenetről, amelyben a látens hatalmi törekvések és összefüggések átmeneti érvényességgel rögzítődnek a politikában. Elméletében erre a hegemonikus diskurzusra koncentrál, az antagonisztikus ellentétek poliszemikus jelenlétére. Derridát tovább vezetve számára azonban a diskurzus nem pusztán mentális vagy textuális jelenség, illetve folyamat, hanem anyagi, intézményi dimenziókkal is rendelkező reális társadalmi küzdelem. A nyilvános társadalmi tér szereplői folyamatosan artikulálják érdekeiket, s ennek révén teremtődik meg identitásuk, amely egyszerre igényli a másokkal történő antagonisztikus szembenállást és ugyanakkor valamely külsődleges szempont vagy hatalom jelenlétét, amely révén a szembenállás időlegesen egymás mellé állássá változhat. Laclau saját nyelvezete szerint a „differencia logikájának"[102] és az „ekvivalencia logikájának" kölcsönös játékáról van szó. Ilyen külső determinációk lehetnek a nemzeti öntudat vagy a nemzetközi fenyegetettség, amely átmenetileg elég erős ahhoz, hogy a társadalom érdekcsoportjai közötti ellentéteket másodlagossá tegye. Az elmélet koherens logikája szerint ezek a külsődleges determinánsok is a diskurzus termékei. A kulturális hegemónia ebben az összefüggésben olyan álláspont vagy gondolkodási forma, amelynek sikerül önmaga egyetemességét eredményesen képviselnie és elfogadnia. Ám abban a pillanatban, amikor ez megvalósul, a társadalom összes érdekérvényesítő szereplője számára provokációvá válik, és előhívja az egyetemes érvényességgel szembeni kritikát. A derridai szempont érvényesül, amikor a publikus fogalmak végső

---

[102] E kifejezés kapcsán óhatatlanul Derrida diskurzuselméletének egyik kulcskifejezésére asszociálhatunk, amit ő sajátos helyesírással különböztetett meg a szokványos értelemben használatos különbözőség fogalmától: *différance*.

meghatározatlanságát és ellenőrizhetetlenségét húzza alá. (Vö. Reckwitz 2011 300–310)

Laclau ezen elméleti megközelítésével társadalomelméletét a modernizációs paradigma utáni elméleti viszonyok között építette fel. Erőteljesen relativizálta az individuum és a racionalitás jelentőségét, és helyükbe a diskurzust állította. Többek között ez az a szempont, ami miatt megközelítése kifejezetten alkalmasnak tekinthető a kelet-közép-európai társadalmak kortás folyamatainak elemzésére. A publikus diskurzus és a hegemóniáért vívott permanens küzdelem kifejezetten meghatározó tapasztalata ennek a régiónak, amely többé-kevésbé már lemondott a korábban még remélt nyugalmi állapot elérhetőségéről.

A továbbiakban Laclau politológiájának csupán egyik központi fogalmáról lesz szó, s annak a kelet-közép-európai társadalmak vallási jelenségeire vonatkozó alkalmazási lehetőségéről és kísérletéről. A szerző Chantal Mouffeal közösen írt művében és további műveiben is a vallási tematika alig jelenik meg. Ugyanakkor szükségesnek látom azokat a helyeket számba venni, ahol Laclau vallási vonatkozásokat tárgyal, mert ezek bizonyos fokig megalapozzák felvetésemet, hogy az „üres jelölő" fogalmát náluk általánosabb értelemben is használhatjuk a vallási jelenségekre.

Isten neve

Kifejezetten a vallás témaköréről Laclau eddig egy tanulmányt publikált az istennevekkel kapcsolatosan.[103] (Laclau 2009, 137–147) Az alábbiakban röviden ismertetem ezt a tanulmányt, mert fontos adalékokkal szolgál Laclau vallásra vonatkozó gondolatainak megértéséhez, kifejezetten is a vallás és az üres jelölő összekapcsolásához. Laclau tanulmányában Eckhart mestertől vesz idézeteket, melyek értelmében Istenről szinte semmi sem állítható, azonkívül, hogy egy és

---

[103] Itt megint csak utalni kell Derrida *Esszé a névről* című jelentős fejtegetéseire. Ez az összefüggés is alátámasztja, hogy Laclaura milyen nagy mértékben hatott a dekonstrukció atyja. (Vö. Derrida 2005)

oszthatatlan, miközben értelemszerűen ez az állítás sem rendelkezik voltaképpeni tartalommal. Eckhart a korábban már említettek értelmében a *via netagiva* gondolati útját járja, amikor minden határozó istenre történő alkalmazhatóságát elvitatja, méghozzá azzal az indokkal, hogy az tiszteletlenség lenne Istennel szemben. Laclau szerint az eckharti misztikus alapállásnak az a jellegzetessége, hogy egyrészt teljes mértékben közösséget kell vállalnia a világgal, másrészt teljességgel hátat kell fordítania neki, „ugyanannak az éremnek a két oldala".

Isten nevének – írja Laclau – „üres jelölőnek" kell lennie, ha létezésének rendkívüliségét és az erről szerzett élményünket nem szabad besározni azzal, hogy valamely jelzővel illetnénk. Kérdés, hogy „Isten" pusztán ilyen értelemben üres jelölő, avagy maga ez a név eleve valamilyen értelmezés, vagy pedig Isten a totális teljesség. Ha az utóbbi lenne, akkor megnevezése a legnagyobb mértékű tiszteletlenség lenne, hiszen a tökéletesség megnevezésére nem létezhet méltó emberi szó. Ilyenformán már az is, ha Istent istennek nevezzük, eleve blaszfémia, amit mindenképpen kerülendőnek tart. Ennél fogva Istennel szemben a hallgatás az egyetlen megfelelő megnevezési forma. Hallgatva megnevezni – ez az a paradoxon, amit a misztikusok érzékelnek, és ami miatt a via negativat választják élményeik közvetítéséhez.

A misztikus teljesség megnevezéséhez hasonlóan – tér át politikaelméleti témájára a szerző – a politikai teljesség megnevezéséhez is arra van szükség, hogy amennyire lehetséges, eltávolodjunk mindennemű pozitív kijelentéstől. A misztikusok az abszolút és a partikuláris paradoxonának erőterében beszélnek, így van ez a politikában is. A politikai diskurzus kiindulópontja csak olyan lehet, amely egyrészt a teljesség ígéretét hordozza, másrészt még nincs odakötve egyetlen partikuláris érdekhez sem, amely a hegemóniáért vívott küzdelemben az először még üres, mert megnevezetlen jelölőt tartalommal tölti fel, és mintegy saját érdekkörébe vonja. A politika maga a teljesség, modellszerűen vagy funkcióját tekintve az isten, miközben a hegemóniáért vívott küzdelem által

szabályozott diskurzus ezzel a paradox fogalmi helyzettel úgy bánhat csak, mint ahogyan a misztikusok bánnak az Isten kifejezéssel.

Bepillantva Laclau egyetlen kifejezetten a vallással kapcsolatos – Derridára erősen emlékeztető – írásába, amelyben összekapcsolja az istennév és az üres jelölő problematikáját, ízelítőt nyerhettünk a szerző logikájáról. Most már tovább léphetek, és közelebbről is kifejthetem az „üres jelölő" fogalmát abból a szempontból, hogy alkalmas-e a kelet-közép-európai régió társadalmainak vallási dimenziója értelmezésére.

Vallás – üres jelölő

Az üres jelölő *(empty signifier)* fogalma a szemiotikából származik. (Laclau 2007, 19) Míg de Saussure vagy a korai Wittgenstein és az őket követő szerzők a jelölő (szignifikáns) és a jelölt (szignifikátum) között megbonthatatlan egységet tételeztek, különösen a posztmodern nyelvészek laza vagy egyenesen semmilyen kapcsolatot nem látnak szükségesnek, hiszen ugyanazon a fogalmon számos tartalom érthető. A hangsúly tehát áttevődik a jelölőre. Az „üres" vagy „lebegő" jelölőt úgy határozhatjuk meg, mint tartalom nélküli vagy nagyon bizonytalan tartalmú, még nem létező szignifikátum.

Az üres jelölő elméletet Laclau különböző publikációiban lépésről lépésre fejtette ki, de először a Chantal Mouffeal közösen írt *Hegemony and Socialist Strategy* (1985) című könyvben, ami azóta a nemzetközi politikatudományban gyakorta hivatkozott művé vált. Laclau Hayekre utalva állítja, hogy a demokratikus társadalmakban már nem lehetséges a társadalmi együttélés megjelölésére általános érvényű kifejezéseket használni, s mi több, egyetemleges tartalmat sem lehet tulajdonítani nekik. Egyetemességek és általánosságok már nem gondolhatók *(unintelligible)*. Ugyanakkor a nyelv mégis olyan fogalmakat használ, amelyek valamely egyetemességre tűnnek utalni. Ezek a fogalmak első lépésben – vagyis a diskurzust mitegy megelőző pillanatban – kényszerűen üresek, tartalom nélküliek, hiszen a demokráciában minden egyénnek joga és

elvi lehetősége van arra, hogy e fogalmakat a maga érdekei és gondolatai mentén töltse fel tartalommal. (Laclau és Mouffe 1985, 176)

A demokrácia Laclau számára olyan diskurzusviszonyokat jelent, melyek az *empty signifier* vonatkozásában a jelölt és a jelölő közötti közel teljes függetlenséget teteleznek fel. Jel és jelentés, a fogalmak szintaxisa és tartalma a de Saussure által megnyitott elméleti útvonal mentén értelmezve bármely sajátos kapcsolatban lehetnek egymással. S ez a fogalom és tartalom közötti függetlenség teret nyit az arra vonatkozó értelmezéseknek, hogy milyen közeg, milyen módon befolyásolja a megértést, s még inkább arra, hogy a kettő közötti viszony meghatározásának milyen publikus lehetőségei vannak, és ezek hogyan kapcsolódnak a hegemónia megszerzéséhez a demokratikus diskurzusviszonyok közegében. A Ferdinand de Saussure nevével fémjelzett nyelvészeti fordulat *(linguistic turn)* a XX. században ment végbe, mint a strukturalizmus egyik eleme. Ez a szemléletmód alapvetően különbözik a társadalomnak vagy a kultúrának s benne természetesen a vallásnak is olyan felfogásától, amely az ezeket leíró fogalmakat állandónak tekinti, és értelmezésük számára valamiféle kánont, kötelező tartalmi keretet állítana fel. A fordulat előtti filozófiai és társadalmi viszonyokban a társadalmi és kulturális egységet, homogenitást és stabilitást nagy részben a vallási intézmények által képviselt hagyományok biztosították, amelyek állandó jelentéstartalommal rendelkező fogalmakban fejeződtek ki. A társadalomban meglévő véleménykülönbségek és viták hatottak ugyan e fogalmak jelentéstartalmának módosulására, de az igaz és hamis, helyes vagy helytelen közötti különbségtétel állandó fogalmak, és az ezeket védő állandó intézmények illetékességébe tartozik. A fogalom és a tartalom közötti viszony alapvetően stabil és nem megkérdőjelezhető.

Laclau az imént említett művében arra fókuszál, hogy a fogalmak tartalmának meghatározásában a politikai hatalomnak kulcsfontosságú szerepe van. A demokratikus feltételrendszer keretében nem létezik hosszú távú központi hatalom, s ugyanígy nem létezhet a fogalmak tartalmára vonatkozó hosszú távú

érvényesség sem. A társadalmi stabilitást immár nem ezek az érvényességek biztosítják, hanem a diskurzus folyamata, az érvényességek és tartalmak meglelésének, elvesztésének és újra megtalálásának dinamikája. Amint a demokrácia újra és újra megkérdőjelezi a fennálló hatalmat, illetve újra és újra a hegemónia fenntartására vonatkozó küzdelembe hívja, a fogalmak tartalma is folyamatosan megkérdőjeleződik, mást kezd jelenteni, és más politikai érdek kifejeződésének válik eszközévé. (187)

E felvetés révén megnyílik a publikus diskurzus számára a fogalmi játéktér, amely folyamatos megfogalmazásokat és újrafogalmazásokat tartalmaz, amint ezt számos más posztstrukturalista gondolkodó is tematizálta, akik általában a Derridára visszamenő dekonstrukciós alapállást követik. A fogalmi és hatalmi bizonytalanság egyben a publikus diskurzusban való folyamatos és aktív részvételre invitálja, illetve kényszeríti a társadalom szereplőit. Laclaut – posztmarxistaként egyáltalán nem meglepő módon – az ilyen alapú nyilvánosság-viszonyok közepette elsősorban az érdekli, hogy a központi hatalom hogyan viselkedik. Joggal állapítja meg, hogy a központi hatalomra is érvényes a fluid jelleg, és maga a hatalom is újra és újra kiüresedik. S éppen ez az, ami a demokratikus viszonyokat lehetővé teszi vagy inkább élteti. Sőt éppen ebben ragadható meg a demokrácia és a diktatúra közötti alapvető különbség. Az előbbiben a központi hatalom is folyamatosan ki van téve az önigazolás provokációjának. Üres, illetve kiürül a hatalom, üres, illetve kiürülnek a fogalmak is, s ezt az ürességet a szignifikációs folyamat egyik pontjaként kell interpretálni a laclau-i értelemben. A hegemónia elérése érdekében olyan fogalmakat kell a publikus diskurzusban alkalmazni, amelyek még nem váltak egyik érdekcsoport esetében sem az adott identitást jellemzően kifejező fogalommá. Vagyis a nyilvánosságban a hatalmi harc olyan üres, jelöletlen jelölők felületén zajlik, amelyekkel kapcsolatban a szemben álló felek kifejezhetik saját álláspontjukat, miközben az üres fogalom tartalmait úgy határozhatják meg, hogy annak révén elkülönítsék magukat a politikai ellenféltől. A diskurzus

szignifikációt jelent, a hegemónia szignifikáció folyamán érhető el, amelyben az üres jelölők azt a szerepet játszák, amelynek révén egyáltalán elindulhat a diskurzus. (Laclau 1995, 155)

Azok a fogalmak, amelyek egyetemes érvényű igazságokat vagy még inkább morális törvényeket fejeznek ki, természetesen a demokratikus nyilvánosság-körülmények között is igénylik maguk számára ezt az egyetemes érvényt. Ám ezt már nem kaphatják meg a hagyomány ereje vagy a mögöttük álló intézmény általánosan elfogadott tekintélye révén, hanem a számukra szükséges stabil konszenzust szintén az előbb említett diskurzus-folyamat révén kell megszerezniük. Nyilvánvaló, hogy egyik társadalom sem képes létezni anélkül, hogy ne lennének általános érvényű fogalmai, melyek kifejezik azokat az értékeket és jelentőségeket, melyek mentén a társadalmi integráció egyáltalán lehetséges, s melyek mentén közös társadalmi célok kijelölhetők és az ezek iránti elkötelezettség általánosságban elvárható. Ez a stabil konszenzus az alapvető emberi jogokról, a társadalmi igazságosságról azonban nem ontológiai jellegű, hanem szintúgy a szignifikációs folyamat révén jön létre. Az ezekkel kapcsolatos viták általában mindig valami konkrét felvetésről folynak, amelyek üres jelölőként működnek egy olyan tematikáról, amelyhez a társadalomnak elemi érdeke alapján a stabilitás igénye fűződik. Laclau ezt paradox jelenségnek nevezi, a konkrétság és az egyetemes igény egyidejű jelenlétének. Ám még a társadalmi igazságosság legalapvetőbb fogalma esetén is – hangsúlyozza – nyitva kell maradnia az ekvivalenciaáncolatnak *(chain of equivalence)*, ellenkező esetben a diskurzust a demokráciától idegen eszközök irányítják, illetve blokkolják. A partikuláris társadalmi érdekek és az egyetemes érdekek egyszerre jelennek meg a diskurzusban. A ekvivalenciaáncolat nyitottsága azt is jelenti, hogy e két egymással ütköző érdek és ezek nyilvánosság előtti képviselete felszültségben marad egymással. Az egyetemes érvényű erkölcsi elveket mint egyetemeseket és nem behatárolhatókat kell képviselni, miközben nyilvánvaló, hogy a mindenkori partikuláris érdekek viszonyrendszerében egyetemes érvényük csak részlegesen

valósulhat meg. A demokráciában tehát nem szűnik meg az egyetemes érvényű kijelentésekre, elvekre és fogalmakra vonatkozó igény, pusztán az a mód változik meg, ahogyan az érvényességüket megszerzik, illetve fenntartják. (Laclau 1995, 156–158) Laclau empty signfier kategóriáját, mint említettem, más elméleti rendszerekben floating signifiernek is nevezik. (Vö. Mehlman 1972, 262) Mindkét kifejezés az elmélet legfontosabb jellegzetességét húzza alá, a nyilvánosság és a benne jelentést nyert fogalmak instabilitását, valamint a stabilitás iránti igény folyamatos és kielégítetlen jelenlétét.

A diskurzuselméletben a társadalmi mező saját mivoltának megfelelően mindig nyitott, s a politikai törekvések arra irányulnak, hogy kitöltsék ezt a kínálkozó teret. A létező társadalmak egyikében sem találkozhatunk befejezett, lezárt társadalmi dimenzióval, ugyanakkor folytonosan megfigyelhető a lezárásra, beteljesítésre való törekvés, s a befejezettség ígéretes képei a politikai diskurzus szerves alkotóelemei. Ebben a folyamatban játszanak szerepet az üres jelölők. A politikai diskurzus egyedül az ilyen üres jelölők mint csomópontok mentén artikulálódik, másképpen nem is lenne lehetséges. Ezeknek a csomópontoknak, tengelyeknek, fókuszpontoknak lényegi jellegzetessége, mivoltához tartozó jellemzője maga az üresség, mert egyébként nem lennének képesek betölteni a jelöléshez, szignifikációhoz szükséges szerepüket, ami nem más, mint a hegemónia kialakításának lehetővététele.

A terminus technicusban szereplő „empty" (üres) jelző tehát részben tartalmi, részben funkcionális értelemben fogható fel – írja Laclau fentebb idézett tanulmányában. Az üres szignifikátor nem rendelkezik saját tartalommal, hanem csak a fennálló ekvivalens kérdések átmeneti artikulációjával. Ebben az artikulációban egyszerre vannak jelen bizonyos egyetemes elvek, mint például a nemzetek egyenlő joga, ugyanakkor ezek nem kötődnek egyetlen politikai érdekcsoporthoz sem olyan módon, hogy maga a diskurzus elveszítse a jelenlévő pozíciók ekvivalenciáját, s értelemszerűen a szignifikátor megteljék tartalommal. Funkcióját tekintve tehát az üresség *(emptiness)* biztosítja a diskurzusban a

pozíciók ekvivalenciáját, amely révén azután valamely momentum a kialakuló hegemónia által megtelhet tartalommal.

Ahhoz, hogy valamely ideológia, politikai nézet hegemónná válhassék, szükség van közös politikai identitás megteremtésére az egymástól eltérő identitású és érdekrendszerrel rendelkező társadalmi szereplők között. A hegemón ideológia oly módon képes a heterogén társadalmi szereplőket mégis közös azonossági viszonyba vonni, hogy határvonalat húz, amely révén a sokféleséget dichotómmá egyszerűsíti. Ez a határvonal az üres jelölő segítségével húzható meg. Hiszen a szereplők nem a határvonallal foglalkoznak, hanem a kettéosztott politikai mező egymással ellentétes tartalmaival. Az üres jelölő tehát olyan eszköze a diskurzusnak, amely révén az átmeneti hegemóniák kialakulhatnak, s amely körül egy új diskurzus mentén értelmezhetik magukat a politikai mező szereplői.

Nem egy szerző az „üres jelölő” és a hegemónia közötti kapcsolat megvilágításhoz az Alíz Csodaországban c. meseregény ismert párbeszédét használja:

> – Amikor én használok egy szót – mondta Undi Dundi fölényesen –, pontosan azt jelenti, amit én akarok, hogy jelentsen, se többet, se kevesebbet.
> – Csak az a kérdés – mondta Aliz –, meg lehet-e csinálni egy szóval, hogy ilyen sokat jelentsen.
> – Csak az a kérdés, hogy ki a főnök, ez minden. (Varró Dániel fordítása)

A rövid párbeszédben tetten érhetjük a fenti elmélet minden lényeges elemét, a szereplő identitásának partikuláris meghatározottságát, a szavak sokféle jelentésében a meghatározatlanságot és a hegemóniára való egyértelmű utalást is. Az üres jelölő a főnökség maga, az üres trón, amelybe királyt kell ültetni.

Laclau és Mouffe „üres jelölő” fogalma alkalmazható a vallással kapcsolatos társadalmi diskurzusra. Ha a vallás az üres jelölő szerepét játssza, akkor a fogalomnak üresnek kell lennie, kellően nem meghatározottnak, fluidnak és

általánosnak. Tehát semmiképpen nem lehet valamely konkrét vallási hagyomány ebben a diszkurzív státusban, s nem lehet egy bizonyos típusú vallásosság sem. A nem meghatározott tartalmú vallás abban az esetben játszhatja az üres jelölő szerepét, ha a társadalom tagjai és csoportjai önmeghatározásukat úgy artikulálják, hogy a vallásról való saját elképzelésüket s az ahhoz való viszonyukat meghatározzák. Ha a társadalmi folyamatok során tetten érhető olyan momentum vagy időszak, amely során a vallásra való hivatkozással artikulálták saját identitásukat a társadalom heterogén szereplői, akkor abban a diskurzusban a vallás az üres jelölő szerepét játszotta.

Abban az esetben beszélhetünk a vallásról mint üres jelölőről, ha a diszkurzív helyzet megfelel a következő kritériumoknak (zárójelben Laclau és Mouffe vonatkozó kulcskifejezései):

- a vallás fogalma alacsony szinten definiált (üres jelölő);
- a fogalom révén egymástól jelentősen eltérő, sőt egymással ellenkező társadalmi csoportok (elemek) közös platformot alkotnak (momentumok) a vallási tematika által indukált diskurzusban (artikuláció);
- a különböző csoportok saját politikai identitásukat valamelyest módosítják, illetve a vallási tematika révén határozzák meg (differenciált momentumok);
- a jelölő egy jól kivehető hegemónia által átmenetileg megtöltődik tartalommal (relacionális totalitás).

Egy elemzési kísérlet

Az elméleti felvetést, miszerint a vallás vagy valamely vallási tematika betöltheti az üres jelölő szerepét a társadalmi diskurzusban, egy konkrét elemzés alapján érzékeltetem a szcientológia sajtómegjelenéséről. Ehhez hasonló elemzések végezhetők lennének számos olyan témával kapcsolatban, melyek a társadalmi nyilvánosságot megosztották a régióban. Csak példaként említem Magyarországon a hittan oktatásával vagy az egyházi iskolákkal kapcsolatos konfliktusokat, melyek a rendszerváltozást követő néhány évben heves

reakciókat váltottak ki, s melyeket a legmagasabb rangú állami és egyházi szervezetek is olyan súlyúnak ítéltek, hogy nyilatkozatot adtak ki. Lengyelországban számos eset sorolható fel az antiszemitizmus vonatkozásában, úgymint az auschwitzi karmelita kolostor körüli vita, amely nemzetközi hullámokat is vetett.

A szcientológiával kapcsolatos diskurzus, amint az a róla szóló sajtóanyag általános bemutatásakor is láthatóvá vált, ezt a szervezetet üres jelölőként használja. Mielőtt részletesebben is igazolnánk ezt az állítást, előrebocsátva általánosságban is elmondhatjuk, hogy a szcientológia megfelel a fenti kritériumoknak. A szervezettel kapcsolatos információk alacsony szintűek (még inkább, mint más vallási jelenségeknél, amelyekről szintén rendkívül hiányos a kortárs társadalmi tudás), a vele szembeni állásfoglalásokban a politikai platformon egyébként egymástól távol álló, egymással szemben álló csoportok is egységet képesek alkotni, a vele kapcsolatos vitákban a saját politikai és kulturális beállítódás artikulációja elsődleges, továbbá a nem ismert szervezet e folyamat révén átmeneti jellegzetességeket kap, melyekről a megszerzett hegemónia kialakulását követően nincs tovább szó.

Akkor tekinthető tehát a szcientológia üres jelölőnek, ha a róla való beszéd kapcsán a különböző aktorok úgy artikulálják magukat, hogy közöttük egyértelmű törésvonal jelenik meg, továbbá akkor, ha ennek az artikulációs folyamatnak eredményeképpen, illetve következtében valamely hegemónia érvényesül.

Mintánkból kiválasztottuk azokat a mondatokat, melyekben szerepel a szcientológia kifejezés (2296 mondat). Majd a mondatokon belül azt vizsgáltuk, milyen társadalmi dimenziót megjelenítő kifejezések fordulnak elő, és ezek milyen artikulációban jelennek meg az adott mondatokban. Ha az adott mondat nem elég informatív, akkor a megelőző és követő mondatot is belevontuk az értelmezésbe.

A vallási dimenziót tekintve első vizsgálati eljárásunkban a szcientológia mondatokban előforduló vallás kifejezés jelentésdimenzióit tártuk fel. Összesen 131 ilyen szegmenssel találkozhatunk. A szcientológia és a vallás közötti kapcsolat a cikkek jelentős részében ellentétként tételeződik. A vallási attribútum elvitatása, illetve egyfajta vallástorzó kijelentése a jellemző.

> A német politika egy része aggodalmát fejezte ki a szcientológia újabb 'telephelyének' megnyílása láttán, amelyről a szakértők egyelőre csak találgatják, hogy a magát vallási közösségnek mondó, de bírálói által szektának és gátlástalan üzleti vállalkozásnak tartott szervezet új németországi központjának szánják-e. (Figyelő 2007. 01. 17.)
>
> A Szcientológia Egyházat, amely Németország több tartományában veszélyes szektaként, illetve vallásnak álcázott üzleti vállalkozásként van elkönyvelve, 1997 óta hivatalos megfigyelés alatt tartják. (Index.hu 2007. 06. 26.)

E két szegmensre nemcsak az jellemző, hogy a vallás-mivoltot elvitatja az egyháztól, hanem az is, hogy illegális vagy megtévesztő gazdasági tevékenységnek állítja be: „gátlástalan üzleti vállalkozásnak tartott szervezet", illetve „vallásnak álcázott üzleti vállalkozás". Az ilyen beállítás mögött nyilvánvalóan kitapintható egy olyan világkép, amelyben az igaz és az álságos, a tisztességes és az etikátlan világosan elkülöníthető egymástól. Minden megbélyegzés a saját, az ellentétes értékrend stabilizálására szolgál. S amikor ez a megbélyegzés vagy leleplezés összekapcsolódik valamely politikai mezővel, akkor a stabilizálandó értékrend társadalmi szintűvé válik. Mindkét idézetben megtalálható ez a politikai értékrend dimenzió: „a német politika egy része", illetve „Németország több tartományában". A szcientológiát, amelynek viszonylag kevéssé ismert a tanrendszere és a tevékenysége, egyértelmű és szigorú bírálattal illeti a sajtó, belehelyezvén az országos szintű nagypolitika dimenziójába, amely révén a tőle való elhatárolódás megnöveli a társadalmi

kohéziót. Minél botrányosabb, negatívabb, rémisztőbb az adott jelenség, annál erőteljesebb pozitív kohéziós hatást vált ki.

A két németországi viszonyokra utaló, de a magyar írott sajtóban megjelent cikk után előbbi állításunk mélyebb kifejtése érdekében lássunk egy magyar cikket, amely kifejezetten mintázza az imént tárgyalt összefüggést.

A Magyar Nemzet 2001. szeptember 14-i számában egész oldalas cikket közölt, „A szcientológusok vonata Kanizsára tart – A zalai városban közpénzek vándorolnak az egyházhoz kapcsolható WISE-cégekhez?” címmel.

> A Tüttő István MSZP-s polgármester által irányított Nagykanizsán jelentős összszegű közpénzek jutnak szcientológus kapcsolatokkal rendelkező vállalatokhoz. A város arculatát három éve formázó Matrix Marketing Műhely Kft. például tagja a szcientológus cégeket tömörítő WISE nevű nemzetközi szervezetnek, a MÁV helyi pályafőnökségén pedig a munkatársaknak a szcientológiai egyház tesztjét és tanfolyamát kellett elvégezniük.

Már a cikk címe és első mondata elhelyezi a szcientológia kapcsán az MSZP-t, s tudvalévőleg a Magyar Nemzet erőteljes Fidesz-kötődése révén olvasótáborát az ellenkező politikai oldalba köti. A leleplező cikkben az MSZP-s polgármester, a WISE szcientológus vállalkozásokat tömörítő cégszövetség, a MÁV helyi pályafőnöksége képezi az egyik oldalt, amelynek összefüggéseit a cikk feltárni hivatott. A cikk további részeiben sorra leplezi le, mely nyelviskolák vagy egyéb vállalkozások tartoznak a WISE körébe, s minden egyes ilyen leleplezés csak erősíti a kapcsolatot az MSZP-s és egyben szcientológus kötődésű vállalkozások között. Nyilvánvaló, hogy a szcientológia itt arra szolgáló jelölő, hogy a helyi és egyben az országos MSZP-t hiteltelenítse vele a Magyar Nemzet újságírója.

Az üres jelölő feltöltése és ennek következtében a társadalom különböző csoportjainak artikulációja jól elemezhető ebben a cikkben. Az egyház

tulajdonságai és tevékenységei szinte hiánytalanul negatív színben vannak feltüntetve, kiegészítve azzal, hogy ezeket az összefüggéseket az újság leleplezte, s nem csak egyszerűen közli a nyilvánossággal. Az egyház gazdasági köntösbe *burkolódzó „egyházi" vállalkozás, az ilyen szervezeteket nehéz kiszűrni*. A cikk idézi a Nemzetbiztonsági Hivatal 2000-es évkönyvét, mely szerint az egyháznak

> létrejött az országos hálózata. Valós társadalmi és üzleti manipulációs, pszichológiai eszközöket és módszereket is alkalmazó tevékenysége mélyen konspirált. Agresszív belső elhárító munkát folytatnak az informátorok kiiktatása érdekében. Befolyásoló tevékenységük tovább erősödik, miközben a mozgalom egyes missziói a jól működő gazdasági társulásokat célozzák meg, elsősorban a humán erőforrások hatékonyabb kiaknázására hivatkozva.

A szcientológia tevékenysége és kapcsolatrendszere segítségével a gazdasági és politikai térben ismert szereplők identitása körülhatárolódik, a nyilvánosság szövevényes rendszere két pólusúra egyszerűsödik. A helyi vállalkozások közül és a helyi MÁV vezetésében, továbbá országos tv műsorban vagy bankban tetten éretnek szcientológus kötődések. „Milassin Tamás szcientológus kapcsolatait a közelmúltban sajtótájékoztatón *igyekezett cáfolni, azonban* a lapunk birtokában lévő dokumentumok bizonyítják, hogy a vállalkozás tagja a szcientológus cégeket tömörítő nemzetközi szervezetnek, a WISE-nak." „Más Nyelviskola, amely *mögött* a Három Dinamika Szolgáltató Bt. húzódik meg"; „Az RTL Klub televíziós csatornán sugárzott Csííız című műsor népszerű sztárja *információink szerint többször is megfordult* a szcientológiai egyház amerikai központjában"; „A Magyar Nemzet rendelkezésére álló dokumentumok bizonyítják, hogy a bank szoftverfejlesztési főosztályvezetője, Lovász Ottó kapcsolatban állt a szcientológiai egyház Sea Organization nevű szervezetével."

> A gazdasági konspirációk összefonódnak a politikai konspirációkkal is. Egy reklámanyagon szerepel a „dianetikára utaló háromszög, amelyet az egyház

> által széles körben terjesztett és *még a parlamenti képviselőkhöz is eljuttatott*". „A szcientológus kapcsolatokkal rendelkező vállalkozások kanizsai térnyerése miatt nemcsak a *MIÉP*, de a *Fidesz* városi szervezete is fellépett." „Ferencz József kiváló *szocialista kapcsolatokkal* rendelkezik." Miközben a politikai ellenfél lejáratására a szcientológiáról való beszéd szolgál, ugyanakkor az egyházzal szembeni negatív hozzáállás koalícióba vonja a politikai ellenfeleket. A város szocialista polgármestere nyilatkozza: „nehéz kiszűrni a gazdasági köntösbe burkolódzó, egyházi tevékenységet folytató szervezeteket", s „amikor tudomására jutott, hogy a Más Nyelviskola szcientológus kötődésű, az önkormányzati iskolákban megtiltotta annak reklámozását".

Ugyanezt a nagykanizsai témát dolgozta fel két héttel később a Népszabadság. (2001. szeptember 29.) A cikkben a szcientológiáról, illetve a szcientológia egyházról Veér Andrást idézve szintén kifejezetten negatív megállapítások szerepelnek. Az egyház „gazdasági hatalmat épít ki", amely „nyomulást" a helybéli illetékesek az „elmúlt évek során nem érzékeltek". A „szcientológia a legveszélyesebb vallások közé tartozik".

> A pszichiáter előadásában azt állította: a szcientológusok gazdasági–társadalmi világuralomra törnek, amelynek alapfeltétele, hogy előbb gyökeresen átformálják az emberek gondolkodásmódját. Veér András a szcientológiai egyházat olyan destruktív szektához hasonlította, amely valósággal bekebelezi a tagjait, elvágja családi kötelékeiket, kiforgatja őket a vagyonukból. [...] a szcientológus vállalkozások közreműködésével gyanútlan fiatalok estek áldozatul a szcientológiai egyháznak.

A kétpólusú politikai mező ebben a cikkben is megjelenik, ám miközben a baloldali politikai erőket úgy állítja be, mint akik elhatárolódnak a szcientológiától, illetve az alapvető emberi jogokhoz való ragaszkodásuk miatt,

amelyben a vallásszabadság is szerepel, tehetetlenek, a cikk a MIÉP választási kampányáról beszél: „MIÉP által elindított kampány”

> Egy neve elhallgatását kérő helyi politikus szerint az egész hisztéria már a választási kampány része: a MIÉP támadássorozatának valódi célpontja nem a párt által megnevezett négy kanizsai személy, nem is a szcientológiai egyház, hanem a város szocialista polgármestere. Informátorunk hozzátette: a szcientológiai egyház valódi kanizsai jelenlétéről, szerepéről és súlyáról senkinek sincsenek pontos információi.

Ebben a szövegrészletben megtalálható az általunk vizsgált alapvető összefüggés minden fontos eleme. A szcientológia egyház voltaképpen üres jelölő, hiszen valódi kanizsai jelenlétéről nem állnak rendelkezésre pontos információk. Az erről az egyházról való beszéd voltaképpen politikai kampány része, amelyben az önkormányzati ellenzék (MIÉP) a város polgármesterét támadja (MSZP). Valójában tehát nem az egyház a diskurzus témája, hanem annak kapcsán a helyi politikai mező artikulálása.

A Népszabadság politikai elkötelezettségének világos nyomai ugyanúgy tetten érhetők, mint a Magyar Nemzeté. Pozitívan állítja be a helyi MSZP-s politikusokat, akik Veér András, a szcientológiával foglalkozó országos tekintély előadásán azért voltak jelen, hogy szakmai információt szerezzenek arról, hogyan lehet elejét venni az egyház káros hatásainak. Erre nem kaptak választ a szakembertől, ami nyilvánvalóan felmenti őket. A cikk a megvádolt érintetteket szólaltatja meg, akik a vádakat visszautasítják. Megszólalásaik közlésével ismét csak nem a szcientológiával kapcsolatos információk korrigálására, árnyalására kerül sor, hanem a város MSZP-s politikusai elleni jobboldali kampány alapjának kikezdésére.

> Ma mindenki azt gondolja rólunk Kanizsán, hogy szcientológusok vagyunk, holott egyikünk sem tagja a szcientológiai egyháznak, munkánk során

> semmiféle hittérítő, vallásos tevékenységet sem folytattunk, senkit sem agitáltunk arra, hogy belépjen a szcientológiai egyházba – állítja Milassin Tamás, akinek a cége öt évvel ezelőtt egy közbeszerzési pályázaton elnyerte a kanizsai önkormányzat marketing- és reklámanyagainak gyártási jogát. – A MIÉP politikusai tudatosan összemossák a hubbardi módszerek alkalmazását, az úgynevezett Oxford-tesztek kitöltését és a WISE-tagságot a szcientológiával. Bár senkinek semmi köze a vallásunkhoz, mégis leszögezzük: nem vagyunk a szcientológiai egyház tagjai. Én például buddhista vagyok.

A diskurzus képlete ebben a cikkben is egyértelmű. A szcientológia mint üres jelölő eszköz arra, hogy a helyi társadalom politikai küzdelmeiben a felek pozícióit egyértelműsítse. A politikai felek e téma kapcsán artikulálják politikai pozícióikat, amelyet a Magyar Nemzet és a Népszabadság egyaránt saját politikai preferenciája alapján mutat be. Miközben mindkét cikkből kiderül, hogy politikai hovatartozástól függetlenül a helyi politikusok elhatárolódnak magától a szcientológiától, az egyházról való beszéd mégis a táborok elkülönítésére szolgál.

Ezzel az elemzéssel igazolva, megalapozottan állítható, hogy a szcientológiáról szóló sajtóanyagok voltaképpen nem erről a szervezetről szólnak. A vele kapcsolatos diskurzus elsősorban inkább arról a társadalmi küzdelemről szól, amelyben különböző politikai csoportok egymással szemben próbálják meghatározni önmagukat.

Asszimetrikus ellenfogalmak

Az üres jelölő elmélet rokonának tekinthető Reinhart Koselleck „asszimetrikus ellenfogalmak”[104] történelmi értelmező modellje. (Koselleck 2003, 241–298) A német szerző is a fogalmak közösséget alkotó jelentéseinek és alkalmazásának dinamikájával foglalkozik. *Az asszimetrikus ellenfogalmak történeti–politikai*

[104] Helyesírási szempontból az aszimmetria írásmód lenne a megfelelőbb, de a szerző magyarra fordított művében hosszú sz-szel és rövid m-mel szerepel, ezért ezt az írásmódot követem.

szemantikája c. írásában kifejti, hogy a történelem során különböző politikai hatalmak többek között fogalmi ellentéteket, ellenfogalmakat alkottak, melyek segítségével meghúzták a mi / ők közötti határt.

> Egy politikailag vagy társadalmilag egységes cselekvő közösség olyan fogalmak révén konstruálódik, amelyekkel körülhatárolja magát és kirekeszt másokat, azaz amelyek révén meghatározza saját magát. (242)

Tanulmányának címében az asszimetrikus jelző arra utal, hogy a nyelvi eszközökkel egymást kizáró társadalmi csoportok között nincsen hatalmi ekvivalencia, hanem általában a győztesek élnek eredményesebben a nyelvi kirekesztés retorikai eszközével. Vagyis maga a kirekesztés önmagában asszimetrikus, s ennek szolgálatában áll, illetve ez végezhető el bizonyos fogalmak alkalmazásával. A társadalmi csoportok ugyanis fogalmak révén jönnek létre és maradnak fenn hosszabb vagy rövidebb ideig.

> Az öndefinícióból magából az idegen olyan meghatározása következik, amely nyelvi kifosztást jelent, gyakorlatilag pedig felér egy rablással. Ekkor beszélünk asszimetrikus ellenfogalmakról. (243)

Az asszimetrikus ellenfogalmak általában ellentétpárban szerepelnek, vagyis az adott közösség saját magára és a másik, kizárni kívánt közösségre alkalmazza az ellentétpár egyik, illetve másik tagját. Ezek a fogalmak eredetileg nem jelentettek kizárást, és nem is voltak feltétlenül egymáshoz kapcsolva, mint ellentétek. Csak valamely történelmi helyzet, valamely társadalmi változás hozta magával, hogy alkalmasnak bizonyultak az integrálás és a kirekesztés egymástól elválaszthatatlan műveletének szemantikai eszközökkel való végrehajtására. Az ellenfogalmak asszimetriája tehát onnan fakad, hogy a fogalompár egyik eleme a győzteseket, a hatalmon lévőket jelöli, míg másik eleme a vesztesekét, akik alulmaradtak a mi és ők meghatározásáért vívott küzdelemben, s a kirekesztettek oldalát alkotják. Utóbbiak gyakran nemcsak a szemantikai mezőben

exkommunikálódtak, hanem egzisztenciálisan is. Nemcsak társadalmi státusukat veszítették el, hanem puszta létüket is.

Az asszimetrikus ellenfogalmak szemantikája vizsgálatánál Koselleck három elméleti összefüggésre hívja fel a figyelmet, melyek különösen is jelzik az „üres jelölő" elmélettel való szellemi rokonságot. „A történelem mozgás – írja –, mindig cselekvő közösségek kölcsönös elhatárolódásának zónáiban zajlik, melyek egyúttal formailag is artikulálódnak." (244) Különbséget kell tenni „az ellentétes fogalmak történetileg elavult szóhasználata és a beléjük épített és bennük rejlő szemantikai struktúrák között". (246) Végül az „ellentétes nyelvi alakzatok egymásmellettiségéről, a nem-egyidejűség egyidejűségéről", vagyis a történelmileg különböző tapasztalatok egymásra rakódott jelenlétéről. (248)

Tanulmányában a szerző három ilyen pregnáns ellenfogalmat dolgozott ki részletesebben: hellének és barbárok, keresztények és pogányok, valamint ember és nem-ember. Ezek ugyan egy-egy meghatározott történelmi helyszínen és korszakban alakultak ki, ám az idők során territorializálódtak és temporalizálódtak, vagyis elszakadtak az eredeti térbeli és időbeli gyökereiktől, és csaknem egyetemes érvényű és alkalmazható fogalmi ellentétpárokká váltak. Az egyetemessé válásnak ezt a mozzanatát Koselleck spiritualizálódásnak is nevezi. „A fogalmak territorializálása után következett azok spiritualizálása, amely a későbbi történelem során váltakozva ugyan, de minduntalan megismétlődött." (248) Vagyis az általa kidolgozott ellenfogalmak, melyek véleménye szerint a történelem során a legjelentősebbek közé tartoznak, idővel elnyerték azt a státust, hogy már nem kötődtek az eredeti konfliktus színteréhez, hanem ott szunnyadtak a nyilvánosság kincstárában, várva, hogy egy újabb fordulatnál jelentkező társadalmi igény kihozza őket onnan.

Az asszimetrikus ellenfogalmak közül számunkra kézenfekvő, hogy a keresztények és pogányok fogalompár kissé részletesebb bemutatásával

világítsuk meg Koselleck felvetését, hogy egy következő lépésben a Laclau-féle empty signifier kifejezéssel való rokonságát bemutathassuk.

A keresztények – Krisztus követői – első generációi még nem alkalmazták önmagukra ezt a kifejezést, hiszen mindannyian zsidók voltak. A tőlük különböző rómaiakra vagy másokra pedig nem alkalmazták a pogány kifejezést, hiszen azok is istenhívők voltak, csak éppen más istenfogalommal fejezték ki hitük központi magvát. A keresztény kifejezés gúnynévnek számított, amit a római megszállók használtak, ezzel jelölvén azt a különleges zsidó szektát, amelynek egyik tanítása – a rómaiak szerint rögeszméje – az volt, hogy rabbijuk feltámadt, s ő a megváltó, a felkent, a Krisztus. (ApCsel 11,26) A keresztény fogalom a páli misszió révén kapott sajátos jelentést, aki a gúnynévből gyűjtőfogalmat alkotott. A keresztények lettek az ő teológiájában azok, akik követik Krisztust, függetlenül bármely más jellemzőjüktől, úgy mint nemzeti hovatartozás, erkölcsi minőség stb., s a pogányok lettek mindazok, akik nem-keresztények, akiknek az evangéliumot hirdetni kell, s akiknek meg kell térniük Krisztushoz, hogy ők is keresztények legyenek. Az egyházüldözés időszakában a keresztény és pogány ellenfogalom ilyen teológiai alapokon szolgálta azt a lehetőséget, hogy a krisztuskövetők közössége integrált legyen, és önmagát a Krisztushoz való kapcsolódás mentén különítse el mindenki mástól, vagyis a pogányoktól. A konstantini fordulat azonban a keresztény vallásból birodalmi vallást alkotott, s a fordulat utáni teológusok, kiemelkedően Ágoston, a hippói teológus-püspök a keresztény és pogány kifejezésnek politikai és erkölcsi dimenziót kölcsönzött. A keresztények ugyanis Isten városának vagy államának polgárai, a pogányok pedig nem. „A keresztény–pogány ellentét is területi–földrajzi ellentétté válhatott, mihelyt a keresztény mint szellemi fogalom a látható egyházhoz kapcsolódott" (265), s tegyük hozzá, a látható egyház pedig a birodalomhoz, a császárhoz és annak „adminisztrációjához". Az Ágoston által tovább fejlesztett páli nyelv-politikai fordulat a keresztény–pogány ellentétet spiritualizálta, valamint megtöltötte morális tartalommal is. A keresztények

ugyanis nem a test szerint kell éljenek, hanem a lélek szerint, nem úgy, mint a pogányok. A lelki és erkölcsi dimenzió pedig az eszkatológikus történelmi távlat révén, arra hivatkozva, hogy a keresztények Istene a végítéletkor majd szétválasztja az üdvözülőket az elkárhozóktól, „tartós tagolási elvet" kapott, amely a keresztény–pogány ellentétpárhoz csatolt további elemekkel tetszőlegesen bővíthető. A bővítésben korszakról korszakra kimutatható, hogy milyen jellegzetes szerepet játszottak az erkölcsi megbélyegzés szavai, amelyre a szerző több példát is részletez, melyekre itt nem szükséges kitérnem. (272kk)

A rendszerváltozás időszakában, majd az azt követő későbbi években a „keresztény" fogalom komoly jelentésváltozáson ment keresztül, amit Koselleck felvetései mentén olyan példának tekinthetünk, ami alátámasztja, hogy a közép-kelet-európai társadalmak átalakulásának elemzésére alkalmas a nyilvánosság és a hatalom nyelvi fordulatainak vizsgálatára támaszkodó megközelítés. A „keresztény" kifejezés az átmenet drámájában olyan hívó szóként szerepelt, amellyel az új politikai korszak el akarta magát különíteni az előző korszaktól, amelyet vallás- és egyházellenesnek bélyegzett. Az első szabadon választott magyar miniszterelnök, Antall József beszédeiben a keresztény kifejezés ezt a célt szolgálta, és mindjárt hozzá is kapcsolódott az európaiság és a demokrácia kifejezés, melyek az új korszak megjelölésére szolgáló jelentős kifejezések, szemben állva az akkori értelemben a szovjet hatalommal azonosított ázsiai (keleti) és a diktatórikus jelzőkkel.

A politikai szóhasználatban a keresztény kifejezés primer értelemben nem vallást jelöl, jóllehet lexikális értelemben egy vallás megjelölése az egy adott valláshoz tartozó populációt jelenti, továbbá az egyház hittételeinek és morális parancsainak követőit. A politikai retorika a keresztény kifejezést nemcsak politikai jelzőkkel rokonította, hanem erkölcsiekkel is. A keresztény az egyik oldalon magas minőséget, erkölcsi tartást jelent, míg a vele szemben állók köre erkölcsileg kikezdhető, alacsony erkölcsi minőségű. Ennek tükörképeként a „nem-keresztény" közösség megnyilatkozásaiban is megtalálni az erkölcsi

minősítést, de negatív előjellel, társítva a maradinak tekintett konzervatívval, s végső esetben az antiszemitával. (Vö. Szabó Miklós, *Nemzeti kereszténység* c. publicisztikája)

Bizonyos értelemben a keresztény kifejezés a rendszerváltozás hajnalán még a győztesek önmegjelölésére és a vesztesek politikai életből és egyáltalán az új társadalmi rendszer hatalmi pozícióiból való kirekesztését szolgálta. Aki az új rendszert támogatja, tág értelemben egy keresztény rendszert támogat, s akik ez ellen vannak, azok a régi rendszer átmentésében érdekeltek. Kisvártatva azonban az új rendszer strukturális kialakulása mentén a keresztény kifejezés már az új demokrácián belüli törésvonal megjelölésére szolgált, s vele szemben nemcsak a régi rendszer haszonélvezői és azok örökösei álltak, hanem az első kormánykoalícióval szemben álló ellenzék is. A kifejezés ezzel elveszítette az egész ország, illetve az egész társadalom múlt rendszerrel szembeni önmeghatározásának integratív jellegét, helyette a társadalmon belül az egymást váltó politikai érdekcsoportok megkülönböztetésére szolgált. Míg az első szakaszban asszimetrikus ellentétfogalomnak tekinthető, a második hullámban már nem asszimetrikus, hiszen a demokratikus viszonyok közötti hegemóniáért vívott küzdelem retorikájának eszköze.[105]

A történelmi fogalmak szemantikájával kapcsolatban, amit a szerző a *Történeti idők szemantikája* c. munkájában fejt ki (ld. még Koselleck 1997), felmerül egy elméleti alapkérdés, ami a vallás fogalmára is vonatkozik. A kérdést legegyszerűbben úgy fogalmazhatjuk meg: mi az összefüggés, illetve a kapcsolat egy adott szó, szintaxis és a tárgy között, amit jelöl. Az egyik megközelítés szerint a dolgok léteznek önmagukban, mintegy a felfogásunkat és nyelvi megnevezésünket megelőzően, ezektől függetlenül. A másik megközelítés szerint pedig maguk a dolgok, események a nyelvi megfogalmazás által

[105] Épp csak utalásként meg kell említenem, hogy a keresztény kifejezéssel szemben a régió több országában egyre terjed a pogány kifejezés, amely olyan csoportokat jelent, amelyek nemzetiek, de nem keresztények. (Vö. Szilárdi és Szilágyi vonatkozó munkáit: *Istenek ébredése*, ill. Szilárdi pécsi disszertációja)

teremtődnek. A fogalmak és a tárgyak közötti kapcsolatért a gondolat, az élmény, a hagyomány vagy egyéb más lehet felelős. A nyelvelméletben és szemiotikában alkalmazzák a szemasziologikus és onomasziologikus megközelítés közötti különbségtételt. Az első azt jelenti, hogy adott szónak több tárgy felel meg – ezek a több jelentésű szavak, pl. „megért" jelentheti egy gyümölcs megérését és valaminek a felfogását is. A második éppen fordítva fogja fel a szó és a tartalom közötti viszonyt, mert azt fejezi ki, hogy adott tárgynak számos kifejezés, fogalom felelhet meg, az sokféleképpen nevezhető el. Nem mindegy, sőt akár perdöntőnek is tekinthető, hogy melyik alapállást választjuk, amikor valamely témát tárgyaljuk.

A vallástudomány számára a szemasziologikus megközelítés azt jelenti, hogy számos jelenség leírására – akár történelmi, akár kortárs – a „vallás" kifejezést alkalmazza. Teszi ezt függetlenül tértől és időtől, s éppúgy a jelenségek számtalan dimenziójától. Az onomasziologikus megközelítés értelmében azonban a vallástudomány olyan jelenségeket is vallásnak nevez, amiket más tudományok másképpen jelölnek meg. Mindkét megközelítés esetén érvényesül a vallástudomány vallásfogalommal kapcsolatos elméleti érzékenysége. Az első esetben meg kell határoznia, hogy milyen kritériumok alapján tekint valamit a „vallás" kifejezés által megjelölhetőnek, vagyis vallásnak. A másik esetben pedig azt kell definiálnia, hogy milyen vallásfogalom szemüvegén keresztül közelít a jelenségek felé, függetlenül attól, hogy azokat általában a vallás fogalommal jelölik vagy sem. Mindkét iménti megközelítésben közös az a feltételezés, illetve kiindulási alap, miszerint létezik tárgy a megnevezéstől, a nyelvtől függetlenül.

Ezek a felvetések és megfigyelések közeli rokonságban állnak az „empty signifier" által fémjelzett elmélettel. Egyrészt Koselleck is a fogalom és a politikai küzdelem összefüggését vizsgálja. Az ő ellentétpárjai végzik el a mi / ők szétválasztás. Az asszimetrikus fogalmak egyetemes logikája hasonlít az üres jelölő egyetemes érvényére. Koselleck egyik hangsúlyosan bemutatott ellenfogalma – a keresztény / pogány – kifejezetten vallási vonatkozású, amint

Laclau is számos vallási példát hoz az üres jelölő működésének megvilágítására. A két elmélet közötti különbség elsősorban a történettudományi és politikaelméleti diszciplínák tárgyalásmódja közötti különbségben ragadható meg, miközben a problémafelvetés és az eredmények vonatkozásában inkább a hasonlóság dominál. Jóllehet Koselleck e vonatkozású műveire Laclau és Mouffe nem hivatkoznak, bár az már 1979-ben megjelent német nyelven.

Államhatalom és vallás

Láthattuk Laclau diskurzuselméletében és Koselleck elméletében is, hogy a társadalmi viszonyokat elsősorban feszültségekkel telítetten fogják fel. Amit Koselleck leginkább a történelmi és a jelen idő átfedéseivel kapcsolatban jelez, az Laclau számára a hegemónia problematikájának középpontjában áll: a konfliktus, amit antagonisztikusnak lát. Az üres jelölő egyfajta kreatív diskurzusfelületnek tekinthető, amelyet az antagonisztikus ellentétek kifejezésére használnak a társadalmi diskurzusban szereplő aktív felek. Ami azonban nem tisztázott ebben a modellben, az a vesztesek pozíciója. Koselleck kirekesztésről beszél: akik alul maradnak a hatalomért vívott küzdelemben, és akik elveszítik a társadalmi nyilvánosságbeli relevanciájukat.

Laclau ettől eltérően elutasítja a Carl Schmittre visszavezethető alternatívát, miszerint a politikában az antagonisztikus ellentétnek feltétlenül vannak győztesei és vesztesei, s a politikai küzdelem célja nem lehetne más, mint az ellenfél megsemmisítése. (Laclau 1995, 160) Ehelyett azt javasolja, hogy a politika elmélete mondjon le a dichotomikus alapállásról, s érdemben álljon szóba a különböző álláspontok és érdekek keveredésének logikájával, amely egyébként is tárgyszerűbben jellemzi a politikai valóságot. Ezt Laclau a hibridizáció *(hybridization)* kifejezéssel jelöli, amely végső soron minden politikai program, terv és cselekmény elsődleges jellemzője. (164) Laclau a demokrácia lényegét az antagonisztikus viszonyok számára folyamatosan alakuló, közmegegyezéssel (diskurzus) eldöntött keretek kimunkálásában és fenntartásában látja. (Laclau

2005, 6–7) Ez az a pont, ahol Laclau szerzőtársa, akivel alapművét írta, Chantal Mouffe, továbbfejleszti Laclau diskurzuselméletét. Mouffe egy szójátékkal fejezi ki alapvető mondanivalóját, az *antagonistic* megközelítés helyett az *agonistic* megközelítést ajánlja. Felvetését először egy könyvfejezetben vázolta, majd legutóbbi könyvének egyenesen ezt a kifejezést adta címéül, amely egyben jelzi, hogy ezt egész munkássága egyik meghatározó eredményének tekinti. (Mouffe 2006, 318–326 és 2013)

Szemben számos liberális elképzeléssel, a vallás tematikája ismét erőteljesen megjelent a társadalmi diskurzusban, s különösen a kelet-közép-európai társadalmakban az egyházak helye a liberális demokráciában heves viták tárgyát képezi. Mouffe az agonisztikus pluralizmus elméleti kerete alapján tesz kísérletet e kérdéskör elemzésére, amelyre a közvallásról szólva már utaltam.

Az ellenfél logika mélyebb megértése érdekében különbséget kell tennünk az antagonizmus és az agonizmus között. Az agonisztikus politika szempontjából a demokratikus politika célja az antagonizmus átalakítása agonizmussá. Ez olyan csatornákat igényel, melyekben a kollektív szenvedélyek kifejezésre juthatnak olyan témákkal kapcsolatban, melyek az egymással szemben álló feleket nem ellenséggé teszik, hanem ellenféllé. Nem az a cél, hogy a demokrácia eliminálja a szenvedélyt a nyilvános diskurzusból, hogy ezzel mintegy lehetőséget biztosítson a racionális érvelésnek és konszenzusnak, hanem az, hogy ezeket a szenvedélyeket mobilizálja a politika demokratikus dizájnja érdekében.

Az agonisztikus konfrontáció a demokráciát nem veszélyezteti, hanem éppen ellenkezőleg, létének igazi feltétele. A modern demokrácia sajátossága éppen az, hogy újragondolja és újra legitimálja a konfliktust, és elutasítja annak valamely autoriter rend általi elnyomását. Szakítani kell a társadalom olyan jellegű szimbolikus reprezentációjával, mintha az organikus test lenne, amely a társadalomszervezés holisztikus modellje. A demokratikus társadalom elismeri

az értékek pluralizmusát, a világ varázstalanítását (weberi értelemben) és az elkerülhetetlen konfliktusokat.

Az agonisztikus modellnek szüksége van bizonyos politikai–etikai konszenzusra, ám ezek kizárólag egymástól eltérő és egymással konfliktusban álló értelmezések által vannak jelen. Vagyis csak „konfliktuális konszenzusról” lehet szó, amely az ellenfelek közötti agonisztikus konfrontáció kiemelt területe. A jól működő demokráciát a demokratikus politikai pozíciók ütközései jellemzik. Ha ez hiányozna, fennáll a veszélye annak, hogy a demokratikus konfrontációt leváltják a kollektív identifikációk más formái, mint az identitás-politika esetében. A túl sok egyetértés és a konfrontációtól való tartózkodás apátiához vezet, elveszi a kedvet a politikában való részvételtől. Rosszabb esetben ez azzal jár, hogy a kollektív szenvedélyek olyan témák körül kristályosodnak ki, melyek a demokratikus folyamatok keretei között nem orvosolhatók. Valamint olyan antagonizmusokhoz vezetnek, melyek veszélyeztetik a civilitás alapjait.

Az agonisztikus politikai modell ilyen feltételei alapján Mouffe rátér a vallás politikai szerepének elemzésére, az állam és a vallás viszonyának dekonstruktív értelmezésével indítva gondolatmenetét. A semleges állam fogalmát pontosítani szükséges, ugyanis a semlegességnek több dimenziója is van. Egyrészt az állam agnosztikusságát jelenti a vallás és az erkölcs kérdéseit illetően. Ugyanakkor nem jelenthet semlegességet bizonyos alapvető politikai értékekkel szemben, amelyek az államot legitimálják. Ez az állam által képviselt szimbolikus rend jelenti az adott állam másoktól való megkülönböztető jellegzetességét. A liberális állam ennek alapján elkülöníti az államot az egyháztól, és az egyházat mint önkéntes szervezetet. Ez a különbségtétel fontos az állampolgárság és a (vallási) közösségekhez való párhuzamos tartozás értelmezéséhez. Az állampolgárság nem ugyanazon a szinten jelent identitást, mint a különböző szervezetekhez való tartozás. Az állampolgárság Mouffe szemléletében az adott állam etikai–politikai alapállásához való tartozást jelent, és helytelen lenne individualista alapon értelmezni. Maga az állam és vele az állampolgárság dinamikus fogalmak. Az

állam legitimálása a polgárok és a politikai szervezetek permanens diskurzusa alapján legitimálódik, miközben szüksége van egyfajta közjóról alkotott korrelatív eszmére.

Mouffe – ellentétben a liberális demokrácia-felfogás egyik alapelvével, miszerint a vallás a magánszféra területére tartozik, és nem illetékes a politikai diskurzusban – úgy véli, hogy éppen ellenkezőleg a vallás nem csak a privát szféra területén releváns, és a vallási szimbólumokat nem szükséges eltávolítani a civil területekről. Az állam és a vallás szétválasztása az állam-hatalom szuverenitásának biztosítása érdekében fontos, amely fölött nincsen helye vallási felügyeletnek a demokrácia alkotmányos keretei között. Az állam és a vallás szétválasztása mellett azonban beszélni kell a vallás és a politika viszonyáról is, amelynek nem ugyanaz a logikája, valamint hasonlóképpen a közszféra és a privát szféra közötti különbségtételről. Mouffe felhívja a figyelmet, hogy e három szétválasztás egymástól is részben szétválasztva elemzendő: államhatalom / vallás, vallás / közszféra, közszféra / privát szféra. Annak alapján, hogy az államhatalom nem azonosítható a politika egészével, az államhatalom és a vallás szétválasztása sem jelentheti, hogy a vallás ne lenne illetékes a közjóval kapcsolatos politikai küzdelemben való részvételben. Nem is szólva arról, hogy számos szolidaritási vívmány éppen vallási motiváció alapján került a liberális demokrácia alapelvei közé.

Az agonisztikus modell értelmében tehát a vallási igényeknek igen is artikulálódnia kell a társadalmi diskurzusban – s ennek határait egyedül a diskurzus demokratikus kereteinek tiszteletben tartási követelménye jelöli ki, semmilyen további elv. A vallás a demokratikus viszonyok között jelentősen hozzájárulhat a közjó alapelveire történő folytonos emlékeztetéshez, képviselheti a vallásos személyek és közösségek érdekeit, valamint rámutathat a politika igazságtalanságaira.

Azt a többletet, amely a kortárs társadalom felfogásának és megértésének értelmezési lehetősége számára megnyílik az *empty signifier*, illetve a vele rokon asszimetrikus ellenfogalmak megközelítésének alkalmazásával, az involvált szerzők maguk is mind úgy fogják fel, hogy az túlmutat a szekularizációs elmélet által kínált értelmezési kereten.[106]

Vallásértelmezési paradigmák

A vallás mint üres jelölő vázlatos felvetése után értékelésképpen fel kell tennünk a kérdést, hogy milyen előnyökkel jár ez a vallásfelfogás más megközelítésekkel szembeállítva. Amikor szembeállításról beszélek, számomra ez nem azt jelenti, hogy a többi megközelítés relevanciáját vitatnám. Hanem azt, hogy a fogalmi és módszertani elválasztás mindig szembeállítás, ám a vallásértelmezés és valláselemzés – hasonlóan a kultúra értelmezésének bármely dimenziójához – sohasem lehet annyira exkluzív, hogy elvitatná más megközelítések jogosságát. Ha többek között Koselleck nyomán – bár hasonló súllyal hivatkozhatnánk a történelmi emlékezet más teoretikusaira is, mint Paul Ricoeur, Jan Assmann vagy mások – tudjuk, hogy a kortárs társadalmi diskurzusban egyidejűleg vannak jelen különböző korszakok emlékei, és ezek együtt alkotják a jelen gondolkodást, úgy a valláselméleti megközelítésekre nézve is igaznak tarthatjuk, hogy a különböző hangsúlyú megközelítések együtt vannak jelen az elméletben, és egymásra hatva alakítják a vallásról rajzolt tudományos képet. A következőkben a vallás üres jelölő felvetés értékelését két másik jelentős megközelítéshez viszonyítva próbálom elvégezni. Az egyik a vallástörténeti megközelítés, a másik a hermeneutikai.

Történeti paradigma

A történettudomány részben eszmecentrikus, ha a történelemben megmutatkozó jelenségeket és nagyságokat úgy értékeli, hogy azokban milyen eszmék jelennek

---

[106] Koselleck kifejezetten említi is, hogy „nem szükséges a szekularizációs tézishez folyamodni…" (273)

meg, s ezek a jelen társadalom számára hogyan szolgálhatnak okulásul. Az eszme- vagy értékcentrikus történelemszemléletet fejezi ki a ma is gyakorta idézett *„historia est magistra vitae"* mondás, ha a történelem ismerete és a benne megmutatkozó értékek felmutatása a jelen élet számára tanításokat hordoz. Ezt a felfogást komoly kritika érte a pozitivista történelemszemlélet felől, amely a természettudományos igazságfogalom és érvelés jellegzetességeit a történettudományra is érvényesíteni kívánta. Ez a megközelítés elvitatta a történelem tanításait, és a történelmet úgy fogta fel, mint részben rejtett adathalmazt, amelyet levéltári és más kutatásokkal fel kell tárni. A történelem az igazolt tények történelme – ebben a felfogásban. Ezt a felfogást ismét csak kritika érte a filozófiai gondolkodásban lezajlott hermeneutikai fordulat következtében.

Hermeneutikai paradigma

A többek között Heideggerre, Wittgensteinre és másokra visszavezethető hermeneutikai fordulat részben rehabilitálta a pozitivista szemlélet által kárhoztatott történelemfelfogást, ha rámutatott a megértés társadalmi folyamatainak jelentőségére, és az ún. „tényeket" beleágyazta az egyén és a társadalom mindenkori változásainak és érdekeinek szövetébe. Az objektívnek tételezett tényekről a gondolkodás a tényeket alkotó egyéni és közösségi értelemre, érdeklődésre tette a hangsúlyt. Ebben az értelmezésben minden történelmi tény valamely közösség számára jelentéssel bíró esemény, s ez a jelentés az elsődleges, amelynek kerete lehetővé teszi, hogy egyáltalán tényekről lehessen beszélni.

Posztstrukturalista paradigma

A strukturalizmus és azt követően a posztstrukturalizmus a Derridára és másokra visszavezethető dekonstrukciós megközelítés örököse, ha értelmezésének középpontjába a társadalmi közeg és felfogás stabilitásainak kritikáját és felbontását állítja. Erről a fentiekben már szóltam, itt csupán újra emlékeztetek arra, hogy ez a megközelítés a modern, illetve posztmodern

társadalmi diskurzus átmenetiségeit reflektálja, amely a társadalmi–politikai formációk mellett a gondolkodásformációkat is jellemzi. Miközben a korábbi elméletek az átmenetiség dimenzióját inkább kirekesztették, ez a megközelítés éppen ellenkezőleg erre alapoz.

Regionális vallásértelmezés

A fenti, éppen csak megemlített elméleti keretek a vallás tanulmányozása számára is jelentősnek bizonyultak. A vallástudomány elmélettörténete mutatja, hogyan hatottak a bölcsészet paradigmaváltásai a vallások tanulmányozására. A hagyományos történeti megközelítés, karöltve a filológiaival a vallástudomány másfél vagy két évszázados történetében végig jelen van, de inkább annak első szakaszát jellemzi. A XIX–XX. század fordulóját követően ez a felfogás a vallásban a mélyreható változások közepette fenntartható értékkontinuitást képviselte. Miközben a XX. század első évtizedeiben úgymond minden megkérdőjeleződött, a vallások tanulmányozása egyszerre törekedett a természettudományos igényeknek megfelelő módszerekkel vallási tényeket rögzíteni, és ezzel igazolni ennek a kulturális vonulatnak a realitását és üzenetértékét is. Ám ez a megközelítés érzéketlen maradt a társadalmi kihívásokra, az egyéni és közösségi identitás újraépítésének általános igényeire. A hermeneutikai fordulatot követő vallásértelmezés a vallás társadalmi jelentőségére kérdezett rá, s egyben arra, hogy a vallási szubsztanciák vagy a vallás mint szubsztancia milyen funkciót tölt be a megértésben. Ebben a szemléletben fontosabb a megismerés és értelmezés folyamata, mint a megismert tények úgymond objektív validitása. Ugyanakkor ez a megközelítés alkalmas az egyéni és társadalmi identitásigények reflektálására, és képes a vallást ebben a folyamatban identitásképző dimenziónak tekinteni. A társadalmi és gondolkodási struktúrák átmenetiségének tapasztalata és az erre történő reflexió a vallásnak a folyamatosan változó társadalmi diskurzusban betöltött szerepére kérdez rá. A vallást abból a szempontból vizsgálja, hogy milyen szerepet tölt be az egymással folyamatosan szemben álló felek diszkurzív önpozicionálásában.

Ez a megközelítés távol áll a vallási tényállásoktól (Gladigow kifejezése: *religiöse Tatbestände*), közelebb a vallás identitásalkotó kulturális szerepéhez, és ezen túlmenően az átmenetiség alapvető jellegzetességét képes érvényesíteni a vallásértelmezésben.

Éppen ez az a vonatkozás, amely miatt úgy láthatjuk, hogy a kelet-közép-európai társadalmak diskurzusában a vallás szerepét az üres jelölő elmélet révén speciálisan is értelmezhetjük. Miközben a vallástörténeti kutatások, hasonlóan a vallásfilológiai vagy a vallási néprajzi kutatásokhoz, törekednek vallási tényeket rögzíteni, és nem tekintik feladatuknak, hogy a kortárs tudományművelés társadalmi kontextusának alapvető átmenetiségére figyelemmel legyenek. Ezt a feladatot – többek között, bizonyos sajátos filozófiai és társadalomtudományi iskolák örököseként – a vallás posztstrukturalista megközelítése végezheti el. Ez a paradigma, amely a társadalmi diskurzus átmenetiségének és a diskurzuson belül a hegemóniára törekvés alapvetőségének szenteli figyelmét, a vallást is ebben a keretben értelmezi, és lehetővé teszi, hogy a vallástudományi belátások a kortárs társadalmi diskurzus számára erőteljesebben érvényesülhessenek, továbbá nem utolsósorban azt is, hogy a társadalmi folyamatok a diskurzus vallási jellegzetességeinek felismerésével árnyaltabban legyenek értelmezhetők.

SOKRÉTŰ VALLÁS

Ebben a záró fejezetben részben az eddigiek eredményeit szeretném a leglényegesebb elemkre koncentrálva összefoglalni, részben viszont előre is lépni a sajátosan kelet-közép-európai vallásértelmezés irányába. Mint látható volt az eddigiekben, a vallás iránti elméleti érdeklődés egyrészt eljutott a modernitás és az erre épülő szekularizáció elméleti kereteinek erőteljes relativizálására. Az elmúlt esztendők legjelentősebb szerzői, akik e témában évtizedek óta mértékadó publikációkat jelentettek meg, szinte egyöntetűen használják a „multiple“ kifejezést, amely a világ különböző régiójában egymástól eltérően megfigyelhető folyamatok párhuzamos jelenlétét húzza alá. A „multiple modernities“ (Eisenstadt), a „multiple secularities“ vagy a „varieties of secularism“ (Wohlrab-Sahr és Burchardt 2011) szakkifejezések uralják a szerzők gondolatmeneteit, s ezek mellett erőteljesen megjelenik annak igénye, hogy a szekularizációs elmélet hagyományos kereteit ne csupán tágítsák és finomítsák, hanem további keretelméletek alkalmazásával is folyjanak kutatások. A tárgyalt négy elméleti megközelítés közös erőterében nem csupán a modernitás és a szekularizáció elméletével, hanem a többivel kapcsolatban is helyes a „multiple“ jelző használata. S minthogy a vallásról már láthattuk, hogy a vallástörténet és a teológia evidenciaként kezelt tényszerűsége mellett a társadalom különböző folyamataiban vallásnézetként beszélhetünk róla, eredményeinket a *„multiple religion“* kifejezéssel illethetjük. A „multiple religion” kifejezést s vele a *„multifaith”* kifejezést még inkább, általában a párhuzamosan két – esetleg több – valláshoz való személyes kapcsolódás jelenségére használja a szakirodalom. (Phan 2004, Sica 2012) A párhuzamos vallásosság jelenségét elsősorban India vallási világában figyelték meg, ahol a hívők a különböző élethelyzetüknek megfelelően különböző vallás szertartásait veszik igénybe. Ezzel szemben én a vallás más dimenzióira is (Smart 1996) egyszerre értve alkalmazom. Magyarul „sokrétűnek“ fordítom, elsősorban a vele kapcsolatos a metaforikus asszociációk

miatt, miközben érzékelem, hogy ez a magyarban nem utal mindarra a szakmai belátásra és vitára, amire az angol kifejezés.[107] A társadalom maga is sokrétű, színes rétnek is felfogható, amelyet másnak lát a turista, másnak a vadász és ismét másnak a botanikus vagy a hadvezér.

A valláshoz való kötődés nem az egymástól jogi értelemben elválasztott felekezetek mintájára valósul meg, amely az egyik választása esetén az összes többi kizárását jelenti. Az indiai kulturális és vallási viszonyoknál maradva az ilyen kizárólagosság csak néhány, akár szélsőségesnek is nevezhető irányzatban értelmezhető. A vallási alaphelyzet eleve párhuzamosságokkal, átfedésekkel fémjelzett, amely jelenséget akár odáig menően is értelmezhetünk, hogy az euópai kultúrkörben felfogott vallás fogalmához a kizárólagosság eleme elválaszthatatlanul hozzátartozik, akkor ez a vallásfogalom nem alkalmazható India viszonyaira, s ennek mintájára éppen úgy nem Kínára, Japánra vagy Afrikára sem.

Az ilyen értelmű párhuzamos vallásosság az egyén vallási cselekményeinek dimenzióját vizsgálja, s kevéssé foglalkozik a vallás más további dimenzióival. Jogi értelemben egyszerre két vagy több valláshoz tartozni aligha lehetséges – legalábbis az európai vallási–felekezeti hagyományok és kódexek szerint. Ugyanakkor az USA-ban és Európában is egyre egyértelműbben mutatják az egyéni vallásos meggyőződéseket vizsgáló kutatások, hogy a személyes vallásosság dimenziójában keverednek a különböző vallási hagyományokra visszavezethető vallási képzetek. (Vö. a Pew Forum 2009) A kereszténység feltámadás hite például keveredik a távol-keleti vallások, illetve az ezoterikus reinkarnáció hitével még olyan társadalmakban is, melyeket a közvélekedés homogén katolikus országoknak ismer. A legnagyobb vallásosságot mérő egyik

---

[107] A „multiple religion” kifejezést, s vele a *multifaith* kifejezést még inkább általában a párhuzamosan két -- esetleg több -- valláshoz való személyes kapcsolódás jelenségére használja a szakirodalom. (He 2012, Phan 2004, Sica 2012)

nemzetközi kutatás (EVS 1999 és 2008) alapján például Lengyelországban a megkérdezettek negyede, illetve ötöde hisz a reinkarnációban. (Vö. még további országok adatait in Siegers 2012, 2013) Az említett vizsgálatok és további mások is a társadalomban a barkácsolt vallásosságot követőket mutatják ki a legnagyobb csoportnak, és a konkrétabb meggyőződésűeket, akár vallásosak, akár nem, kisebb hányadban figyelhetik meg. Paul M. Zulehner negyven esztendő ausztriai kutatási eredményeinek összefoglaló kötete címéül a *„Verbuntung"* kifejezést választotta, amellyel arra az egyértelmű folyamatra utal, hogy a vallási keveredés és sokrétűség irányába halad a vallásosság változása. (Zulehner 2011) Megállapításai érvényesek az egész világra, miközben természetesen a sokrétűség árnyalatai és foka regionális kultúrákként igen eltérő lehet.

A párhuzamos vallásosság mellett, annak rituális gyakorlataiban és vallási hittételeiben tapasztalható jelenségén túl a vallás társadalmi funkcióira nézve is alkalmazhatjuk a sokrétű vallás fogalmát, amely a szakirodalomban eddig nem használatos. Az elemzések ugyanis egyértelműen abba az irányba mutatnak, hogy a „vallás" társadalmi funkciói sokfélék, akár egymásnak ellentmondóak is lehetnek. A vallás lehet forradalmi erő, mint az 1989/1991-es politikai fordulat során láthattuk, ugyanakkor lehet rendszert staliblizáló erő is, amint a fordulatot követő nemzeti demokráciák során megfigyelhettük. A vallás lehet a társadalom integráló ereje, mint a civil vallásban, s lehet az egymással küzdő társadalmi érdekek ütközőfelülete a hegemóniáért vívott küzdelemben, amire az „üres jelölő" jelenségénél jutottunk.

Az itt közölt elméleti kutatások egyik eredményének a „multiple religion" fogalmának kiterjesztését tekinthetjük a vallás társadalmi funkcióira. A vallás alapvetően plurális jelenség. Nem csupán a vallástörténeti megközelítés mutatja ezt, amely az egymás mellett, egymásra hatásban és egymásból kibontakozóan létező vallási hagyományok sokféleségét írja le. Éppígy az egyéni vallásosság rituális és hitelvi területei is ezt igazolják. A vallásnak nevezett kulturális jelenségkörhöz való adekvát hozzáállásnak ebből az eredendő sokrétűségből kell

kiindulnia, s erre alapozva vizsgálni a partikuláris hagyományokat és jelenségeket.

A régió mint elemzési egység

A társadalomtudományban általában elkülönül egymástól a nemzeti és a nemzetközi összehasonlító megközelítés. Az előbbinek sokkal több követője és művelője van, mint az utóbbinak. A két megközelítésben közös, hogy az elemzési egységek konkrét társadalmak, országok, az egyikben kizárólag, a másikban kettő vagy több közötti összehasonlításban. A vallásszociológiai megközelítés számára akár paradigmatikusnak is nevezhető az előző fejezetekben már többször hivatkozott kanadai Peter Beyer felvetése, aki elemzési egységként nem egy-egy társadalmat vett fel, hanem az egész Glóbuszt.[108] Egyáltalán nem tekinthető véletlennek, hogy a szerző éppen a vallás globális jelenségének vizsgálata mentén jutott arra a gondolatkísérletre, hogy az egész világot tekintse társadalomnak, s ebből kiindulva értelmezze újra a meglévő adatokat, remélve, hogy újabb következtetésekre jut. (Beyer 2006)

Felvetésének lényegét már korábbi tanulmányában így fogalmazta meg: a mai Glóbusz társadalmi valósága rendkívül nagymértékben szingularitást mutat. A társadalmi interakcók, illetve a kommunikáció olyan mértékben egybehálózódott, hogy egyre adekvátabbá vált úgy beszélni a világról, mint egyetlen globális társadalomról. (Beyer 1998, 3) Ez a jelentős megközelítési fordulat, miközben figyelmen kívül hagyja vagy erőtelesen relativizálja a kontinentális és állami határokat, Luhmann rendszerelméletét hasznosítva az egész világra nézve tesz kijelentéseket. Bár az a kortárs kulturális közeg, amelyben Beyer felvetését megfogalmazta és az a tudományos kör, amelyben mindezt megvitatta, a legfejlettebb nyugati társadalmak globalizációs jegyei által

[108] Jóllehet Beyert közel tíz esztendővel megelőzve, Friedrich Tenbruck is síkra szállt amellett, hogy a társadalomkutatóknak erőteljesebben kell koncentrálniuk a nemzeti határokon túlmutató, regionális és globális mozgásokra, átalakulásokra, migrációs folyamatokra. (Tenbruck 1989)

átlagon felül fémjelzett, maga a felvetés ráirányítja a figyelmet arra, hogy kifejezetten a vallás társadalomtudományi vizsgálata számára elsősorban a nemzeti határokon átnyúló keretek a valóban megfelelőek. Bár e kötet fejezeteiben a vizsgálati egységet nem tágítottam ki az egész Glóbuszra, Beyer felvetésétől is inspirálva a regionális vonatkozásokat vettem elsősorban figyelembe. Arra törekedtem, hogy a kelet-közép-európai kulturális térség társadalmi változásait a vallástudomány eszközeivel értelmezzem. Ezzel részben támaszkodtam az Aufbruch I. és II. hullámának kutatási hagyományára, amelyben először 10, majd 14 ebbe a régióba tartozó társadalom összehasonlítását végeztük el, másrészt úgy vélem, sikerült egy lépéssel tovább fejlesztenem ezt a komparatív megközelítést a regionális vallásvizsgálat irányába. Az első fejezetben azt a tézist támasztottam alá, hogy ez a régió nem pusztán politikai egység, hanem hosszabb közös történelmi múltra visszatekintő, három nagy birodalom malomköve között formálódott kulturális egység. Miközben nem tévesztendők szem elől a régiót alkotó társadalmak egyediségei, az egész régióra vonatkozóan tett megállapítások megállják a helyüket, tágabb és mélyebb értelmezési kereteket nyújtanak az egyes társadalmak folyamatai számára.

A regionális perspektíva általánosabb érvényesítése a különböző társadalomtudományokban viszonylag újdonságnak számít. Az utóbbi évtizedben fordult egyre több kutató a nemzeti határokon túlmutató regionális összehasonlító megközelítés felé, különösen a társadalomtörténet és a vallásszociológia közegében. A XXI. század egyre inkább a regionális és a globális hálózat századának mutatkozik, sőt akár poszt-territoriális viszonyok felé haladónak tekinthető, ami a gazdasági főszereplőket, a globális problémákat, az internetet és az exponenciálisan növekvő migrációt illeti. Ez a meghatározó kortárs trend nem pusztán hívja, hanem kényszeríti a társadalomkutatókat, hogy a nemzeti határokon belülre koncentráló kérdésfelvetéseiket tágítsák regionális és globális irányba.

Miközben a régió-perspektívára tágítjuk vizsgálódásainkat, az összehasonlító társadalomtörténeti és más összehasonlító vizsgálatok szolgálhatnak a vallástudományi kutatások és értelmezések inspirációs közegének. A társadalomtörténetben area-studies a gyűjtőfogalma az ilyen megközelítéseknek. A régiókat részben az azokat alkotó társadalmak, illetve országok összességeként definiálhatjuk. Ennél innovatívabbnak tűnik azonban, ha nem vesszük ilyen alapvető jelentőségűnek az aktuális országhatárokat, hanem az adott térség gazdasági, kulturális és vallási centrumait tekintjük a régiót meghatározó faktoroknak. Mára egyre világosabban látszik, hogy a fiatal generáció mobilitási hajlandósága és gyakorlata az idősebbekénél összehasonlíthatatlanul nagyobb. Mentális térképükön az ország- és anyanyelvi határokon kívüli centrumok fontos tájékozódási pontokat jelentenek. Ezek és más kortárs társadalmi és kulturális trendek a politikai régiók paradigmáját kikezdő, akár felülíró hálózati régiók felé mutatnak, s ezeket kínálják a társadalomkutatás és vele a valláskutatás elemzései számára. (Vö. Ther 2003 és 2009)

Vizsgálódásaimban abból a felvetésből indultam ki, hogy a vallási folyamatok adatainak szokott értelmezési kerete, a szekularizációs elmélet a változásoknak bizonyos típusát képes tárgyalni. A régió történelmi, kortárs társadalmi jellegzetességei azonban olyan speciális dimenziókra irányítják a figyelmet, amelyek jelentősen eltérnek azoknak a társadalmaknak a folyamataitól, amelyre nézve a szekuralizáció eredeti felvetése számos vitával együtt is adekvátnak tekinthető. E régióspecifikus társadalmi jellegzetességek csoportja az átmenet ernyőkifejezése alá vonható. A régió legtöbb társadalma az elmúlt két évszázad alatt számos olyan jelentős történelmi változáson ment keresztül, amelyek megakadályozták a szerves társadalomfejlődést és az autonóm társadalmi és főképpen állami identitás kiegyensúlyozott diskurzusát. Ezek a történelmi bevágások csak tetézik azt a történészek által kimutatott tényt, hogy e régió Nyugat-Európához viszonyítva egyfajta megkésettségben van, amit száz–százötven évesre becsülnek. Az átmenet alapvető jelentőségű jellegzetességét

külön felerősítette az 1989/1991 között – a volt Jugoszláv köztársaságra vonatkozóan a kilencvenes évek közepének háborúi idején – zajlott „rendszerváltás", amely az egész térségre kiterjedő hatású, továbbá az azt követő, máig tartó időszakban a gazdasági, politikai és szövetségi struktúrák jelentős változásai és ezen új feltételek között az identitást, az együttélést és publikus diskurzust érintő radikális változáskényszer. Ha a régió legfontosabb társadalmi és kulturális viszonyaira nézve elfogadjuk, hogy ezeket elsősorban az imént említett hatóerők szabályozzák, akkor ebből a megközelítésből a vallási változások elemzésére és értelmezésére vonatkozóan az a feladat következik, hogy a vallást olyan elméleti keretek mentén próbáljuk felfogni, amelyek adekvátak az átmenetre, átalakulásra mint elsődleges jelentőségű hatóerőre. Ebből egyrészről az következik, hogy a szekularizációs elmélet relevanciája csökken, másrészről az a kihívás, hogy olyan valláselméleti megközelítést találjunk, amelynek központi elméleti magva a radikális és általános változás.

A régió kontextusa

Könyvemben a vallástudomány megközelítési módszerét alkalmaztam. Ennek lényege elsősorban abban az egyszerű kritériumban ragadható meg, miszerint a vallástudomány a vallásfogalommal kapcsolatos érzékenység tudománya. A vallási tényállásokat nemcsak nem veszi egyfajta pozitivista történelemszemlélettel puszta tényeknek, sőt nem is elégszik meg azzal, hogy az ilyen tények mögötti összefüggéseket és háttérváltozókat feltárja és elemezze, hanem ezeken túlmenően magát a vallás fogalmát is kritikus hermeneutikával reflektálja. A vallástudomány elsődleges kérdése az, milyen tényekre, illetve összefüggésekre kik és milyen értelemben, milyen érdekektől vezérelve és milyen céloktól ihletve használták a vallás fogalmát. Amikor a kelet-közép-európai régióra vonatkozó vizsgálódást a régió elkülönítésének műveletével és indokaival kezdtük, erre azért volt szükség, hogy a régió specialitásait, elsődleges jellemzőit elkülönítsük más európai régiókétól. E sajátosságok képezik azt a

társadalmi alapot, amelynek értelmezésére különböző elméleti megközelítések alapján a vallás fogalma használatos.

A vallástudományi vizsgálódásokban – hasonlóan más tudományokhoz, mint például a társadalomtörténet – az utóbbi évtizedekben egyre erőteljesebb figyelmet szentelnek az értelmezés kontextusának és a tudomány művelői regionális beágyazottságának. Arra itt nem térhetek ki részletesebben, hogy ennek milyen okai vannak, de a globális szempontok érvényesülése, a posztstrukturalista és posztmodern filozófiai irányzatok hatása és a poszt-koloniális szempont egyre fokozódó érvényesítése bizonnyal jelentős szerepet játszik ebben a reflexióban. A kelet-közép-európai régió folyamatai vizsgálatának háború utáni története fontos hangsúlyeltolódásokat mutat, melyeket nemcsak önmagában érdemes felidézni, hanem azért is, mert implikációkat tartalmaz a vizsgálódások későbbi irányai számára. Az európai tudományosság agóráin – különösen, ami a társadalom vallási dimenziójára vonatkozó vizsgálatokat illeti – nemcsak elsősorban, hanem a II. világháborút követő két évtizedben inkább kizárólagosan a Kelet-Közép-Európán kívüli, nagy részében nyugat-európai szerzők és az abba a kontextusba ágyazott megközelítések voltak jelen. Csak a hetvenes–nyolcvanas évektől kezdve vált a vasfüggöny annyira áteresztővé, hogy a kelet-közép-európai régió kutatói szabadabban közlekedhettek és vehettek részt az európai műhelyekben és konferenciákon. Ez az együttműködés jelentős lendületet kapott az 1990 körüli változások során és azt követően, méghozzá két irányban is. Egyrészt a fordulatot követően megmutatkozott a térség vallási folyamatai iránti régión kívüli felerősödött nyugati érdeklődés. Ennek fő iránya a nyugati folyamatok és elméletek tesztelése és a keleti másság, egzotikum iránti felfokozott kíváncsiság. Ebben az egyik fontos momentum egyfajta engedménydús nagyvonalúság megnyilatkozása volt, valamiféle kollegiális gesztus az elmaradott, hátrányos helyzetű térség és az onnan származó kutatók iránt, akár egészen a szakmai és módszertani engedményekig is menően. Másrészt a régió csekély számú valláskutatója számára hirtelen

megnyíltak az adatok és az anyagi források a régió folyamatainak kutatására. Ebben a munkában a kelet-közép-európai szakemberek a nyugat-európai elméletek tesztelésével és az ott gyűjtött adatokkal való összehasonlításban jeleskedtek. Ami azonban még sok tekintetben ma is várat magára, s amivel kapcsolatban eddig csak kevés kezdeményezést ismerhettünk meg, az a kelet-közép-európai regionális vallási tapasztalatra épülő saját elméleti megközelítések felvetése és kimunkálása. Ma már látható, hogy ebben a régióban melyek a vallással kapcsolatos központi kérdések, és valamelyest az is, hogy ezek hogyan ágyazódnak bele a régió társadalmi folyamataiba.

Ez a lassú, ám egyértelmű perspektívaváltozás a kirekesztettségből a függőségen át az önállóság megtalálásának igényéig jellemző a kelet-közép-európai régió kutatóira, és jellemző a volt gyarmati régiók kutatóra is, akikre vonatkozóan ez a fordulat a szakirodalomban széles körben kidolgozott, többek között a poszt-koloniális stúdiumok *(postcolonial studies)* összefoglaló kifejezés alatt. Ahogyan a gyarmatok határai a globális folyamatok révén elasztikussá váltak, az ún. harmadik világ kutatóinak is prezentálniuk kellett saját tematikájukat és saját értelmezési kísérleteiket.[109] A poszt-koloniális kontextus hasonló tematikát vet fel, mint a posztkommunista régió: nemzetállam, identitás, vallás, átmenet. A harmadik világ kontextuális érzékenységére azért is érdemes reflektálni, mert a második világ kutatói mutatis mutandis ezzel némiképpen párhuzamos kihívások előtt állnak. Miközben ezt a párhuzamot felvetem, természetesen tudatában vagyok annak a lényeges különbségnek, ami az egykori gyarmati régiók és az Európán belül átmenetileg a gyarmatihoz hasonló viszonyok közé szorított régió között van. Mindazonáltal megalapozottnak tekinthető az a vélekedés, hogy a második világ kutatói számára legalább akkora, ha nem

[109] Ezek között a vallás vonatkozásában elsősorban az ún. felszabadítási teológia, valamint a fekete teológia irányzatai tettek szert olyan jelentőségre, amelyek nem pusztán a saját régióra vonatkozóan rendelkeztek relevanciával, hanem inspirálólag hatottak más régiókra is.

nagyobb jelentőségűek lehetnek a harmadik világ kontextusában megfogalmazott felvetések, mint a nyugat-európaiak.

Regionális valláskutatás

A kelet-közép-európai társadalmi és vallási folyamatok iránti vallástudományi érdeklődés fellendült az 1990-es években. Érthető, hogy a berlini fal leomlásával fémjelezhető gyökeres politikai és gazdaságirányítási fordulat felkeltette a kutatók érdeklődését. Az elmúlt években pedig ismét azt tapasztalni, hogy tekintélyes összefoglaló művek jelennek meg a térség vallási tendenciáinak leírásáról és értelmezéséről. Ezekben általában a szekularizációs elmélet képezi a fő értelmezési keretet, illetve esetenként a valláspiac elmélete. (Müller 2011; Pollack 2012, Reitsma és mások 2012) A legritkábban találni azonban olyan erőteljes innovációt, amely arra a problémára fókuszálna, hogy milyen értelmező elmélet illik kifejezetten ehhez a régióhoz. Az egyik legnagyobb szabású és elméleti szempontból is legtekintélyesebb kutatócsoport 2012-ben jelentkezett egy gyűjteményes kötettel, amelyben ezeket a megközelítési jellegzetességeket tetten érhetjük. (Pickel 2012) Bizonyos perspektíva-eltolódást érzékelhetünk a régió fiatal kutatói generációja részéről, akik elemzéseikben eltávolodni látszanak a szekularizációs tézistől, ugyanakkor közöttük sem találni olyanokat, akik kifejezetten elmélet-centrikus módon közelítenének a régióhoz. (Máté-Tóth és Rughinis 2011, Alisauskiene 2012)

Túl a szekularizáción

Vizsgálódásom egyik legfontosabbnak tekinthető eredménye az, hogy a régió vallási dimenziójával kapcsolatban árnyalt látásmód vált lehetővé, amely túlmutat a szekularizációs paradigma megközelítése által érzékelhető vallásdimenzión. Ha némi leegyszerűsítéssel azt állíthatjuk, hogy a szekularizációs elmélet alapján a régióban a vallás kiszorult a publikus diskurzusból, és a személyes vallásgyakorlat is alább hagyott, akkor amellett, hogy a különböző országokban e vizsgálódás mentén különböző adatokat

kapunk, mégis megragadhatóvá válik, hogy a vallás más értelemben jelen van ezekben a társadalmakban, jobban, mint Európa más történelmi régióiban. Így a társadalmi dráma megközelítése alapján láthattuk, hogy az átalakulás radikális időszakában liminoid folyamat zajlott, amely communitasokat hozott létre. A civil vallás megközelítése alapján láthatjuk, hogy a nemzeti önértelmezés számára milyen jelentős a civil vallás vallási kapacitása. Az üres jelölő felvetés pedig választ ad arra, hogy milyen az a vallás, amely a hegemóniáért vívott küzdelem során a publikus diskurzusban megjelenik.

Nem vállalkoztam arra, hogy a kidolgozott elméleti megközelítések mentén a régió egyes társadalmaiban a vallási dimenziókat elemezzem. Ez túlmutat azon, ami egy szerző egy kötetétől elvárható. Ugyanakkor e felvetések regionális relevanciája elégségesen igazolódott ahhoz, hogy további elemzéseket inspiráljon. A legfőbb elméleti cél az volt, hogy találjak olyan elméleti megközelítéseket, amelyek többet mutatnak meg a régió vallási jelenéről, mint a szekularizáció elmélete. S bár attól függően, hogy a régiót magát milyen elsődleges jellegzetességek mentén definiáljuk, még további releváns elméletek is szóba kerülhetnek, mégis annyit nyugtázhatunk, hogy az ennek a gondolatmenetnek a megalapozása során kialakított régiós sajátosságokhoz megtalálhattuk azokat az elméleteket, melyek a legígéretesebben képesek a társadalmi változások vallástudományi elemzésére és értelmezésére.

Vallásfogalmak sokfélesége

Az egyes elméletek bemutatásakor igyekeztem kitérni arra, hogy milyen vallásfogalom, vallásértelmezés húzódik meg az adott elmélet mögött. A vallás fogalma ugyanis elmélet-függő. Egyszerűen fogalmazva a vallástudomány nem veszi készpénznek azon jelenségek vallási mivoltát, melyeket akár a közvélekedés, akár a hosszú évszázados történelmi hagyomány, illetve valamely tudományág vallásként tárgyal. A vallástudomány sajátossága éppen az, hogy kritikus a vallásfogalmak elméleti alapjaival és ezek alkalmazásával szemben.

Ebből az alapállásból egyrészt az az elméleti következmény adódik, hogy a vallástudomány vallásfogalma sokféle, instabil, hiszen folyamatosan vitatott, olyannyira, hogy a vallás fogalmáról szóló viták valóban végeláthatatlanok. Martin Riesebrodt chicagói professzor *Cultus und Heilsverspechen* (2007) c. művében részletesen tárgyalja ezt a vallástudományi érzékenységet, miközben bírálja is azt a szerinte helytelen álláspontot, miszerint a vallástudomány vallásfogalma olyannyira vitatott, hogy leghelyesebb nem is használni. Egy hasonlattal élve s vele egyetértve a vallásfogalom vitája és a valláskutatás úgy viszonylik egymáshoz, mint az élet lényegéről szóló vita és a biológia vagy az orvostudomány. Miközben az elméleti megközelítések folyamatosan tematizálják a végső soron teljes mértékben fogalmilag soha meg nem ragadható „életet", aközben a kutatási és gyógyítási gyakorlat zajlik, újra és újra az elméleti innovációk révén finomítva az eljárásokat.

Ebben a munkában engem elsősorban nem önmagában a vallásdefiníciók problematikája foglalkoztat, hanem az a szemléletváltás és annak következményei, amely a régió társadalmi változásainak vallási dimenzióját az elméleti alapokra érzékenyen kutatja. Nem azt vizsgálom, hogy ezek a változások milyen irányúak és természetűek, hanem azt, hogy milyen vallástudományi megközelítések alkalmasak elsődlegesen a régió folyamatainak vizsgálatára. Ez az érdeklődés indokolja az egyes elméletek – talán túlzottan is részletesnek tűnő – bemutatását. Ez a részletezés, amely kitér a tárgyalt elméletek szerteágazó recepciójára, egyre fontosabb számomra, mert ez biztosítja az árnyalt és kritikus gondolkodást, s ez teheti lehetővé az adott vallásfogalom differenciált és pontos használatát.

A szekularizáció elmélete a modernitás és a vallásosság, illetve a vallási intézmények viszonyát vizsgálja. Vallásfogalmának személyre vonatkozó lényege a döntés a személyes hitekről és az intézményi hovatartozásról. Intézményi vonatkozásban pedig a vallási intézmények és más társadalmi intézmények egymáshoz való viszonya – különösen az állam és az egyház

kapcsolatrendszere. Ez a megközelítés elsősorban annak elemzésére képes, hogy milyen az adott társadalom vallásosságának a foka. Általa láthatóvá válnak az egyes országok közötti hasonlóságok és eltérések, szinkron és diakron viszonylatban egyaránt. Ha vizsgálata Európa keleti felének régiójára vonatkozik, akkor eredményei révén ezt más régiók vallásosságának fokával egybevetheti. Megalapozott, statisztikai számításokkal és egyéb „kemény adatokkal" alátámasztott megállapítások tehetők, melyekben a közvélemény-kutatási módszerrel, jogi és gazdasági adatelemzéssel nyert adatok általában kiemelt szerepet játszanak. A szekularizációs elmélet alkalmazhatóságának határai azonban abban mutatkoznak meg, amikor rákérdezünk a modernitás és a vallás fogalmára, amelyet az elmélet használ. Ezek a kérdések nem feltétlenül érvénytelenítik az eredeti felvetést és az ennek alapján nyert eredményeket, pusztán rámutatnak határaira. Az elmélet továbbfejlesztett változata már többféle modernitásról beszél, valamint erőteljesebben érdeklődik az általa vallásnak nevezett dimenzió civil társadalmi összefüggései iránt. Leválasztja továbbá az eredeti felvetésből az egyetemes érvényre való igényt és a politikai perspektíva, illetve prediktíva ideológiai jellegű normativitását. A közvallásra vonatkozó megközelítés továbbra is az egyén döntésére alapozza felvetéseit, és az európai típusú demokratikus diskurzus alá rendeli az intézmények közötti viszony elemzéseit. A kelet-közép-európai régió társadalmi tapasztalatainak azonban vannak olyan jellegzetességei, melyek adekvátabb és mélyebb elemzéséhez a közvallás elmélete már nem alkalmas. Arra jutottam, hogy nem elég, talán nem is lehetséges a szekularizációs elmélet továbbfejlesztése mentén haladni, amikor alkalmasabb elméleti keretet keresünk. Alapjában kell más oldalról megközelíteni a társadalmi folyamatokat. Nem a szekularizációs paradigma ellenében, hanem melléje állítva.

Minthogy az átalakulás radikális és mélyre ható volt 1990 körül az egész volt keleti blokk térségében, ezért olyan elmélet alapján lehetett folytatni a vizsgálódást, amely a gyökeres társadalmi (első lépésben politikai és gazdasági)

változást annak vallási dimenzióját reflektálva képes értelmezni. A társadalmi dráma elmélete mutatkozott erre alkalmasnak, sőt egyenesen kézenfekvőnek. Különösen a liminoid állapot és az ebben alakuló cummunitas jelentősége világít rá az átmenet olyan jellegzetességeire, melyeket az addig általában alkalmazott megközelítések nem érzékelhettek. A vallás ebben a megközelítésben a radikális változás felhajtó ereje, közös tapasztalata és rituális szabályozója. A fordulat sajátos dimenziója, amely éppen hogy nem az egyéni és társadalmi történetbe ágyazott folyamatosságot mutatja és kíséri, hanem az ebből történő kilépést, kiszakadást, a forradalminak is nevezhető felfordulást és krízist. Az ilyen átmenetben a vallás a sajátos közösségi tapasztalat, a communitas élménye. Az a rituális tér és eszközrendszer, amely az átmenet lényegét alkotja, a vallás sajátos dimenziója ebben a folyamatban. Az egyéni és közösségi identitás elveszítésének és újra megtalálásának inspiratív közege. Az ilyen vallás-fogalom és megközelítés alkalmas mindennemű radikális társadalmi átmenet elemzésére és értelmezésére. Függetlenül attól, hogy abban más megközelítések alapján mit és milyen módon tekintünk szokott értelemben vallásnak, vallásosságnak, egyháznak stb. A társadalmi dráma elmélet érdeklődése a radikális átmenetet célozza. Az ezt követő időszak elemzésére azonban már nem illetékes. A reintegrációt követő szakaszban a radikális átmenet eredményei és következménye a társadalmi élet meghatározó faktorai. A krízis dezintegrációs jellegét és a liminoid káosztt leváltja a krízis utáni korszak integrációs fázisa. Akkor is, ha ez már sokban nem hasonlít az átmenet előtti szakaszra, az integráció a krízisben részben kiforrott eredményekre és belátásokra épít, részben utat enged további megoldások számára. A vizsgált régióban a társadalmi integráció egyik legfőbb eleme a nemzeti büszkeség, a politológiai értelemben vett nacionalizmus. Ezt az alapvető jellegzetességet, amely a térség demokráciáit akár nemzeti demokráciának is nevezni engedi, a vallás fogalmával párosítva a civil vallás elmélet képes adekvátan értelmezni.

A civil vallás a kulturális dimenzió tartalmi és főképpen szimbolikus elemeire koncentrál. Azokat a történelmi és kortárs hivatkozási alapokat mutatja ki és vonja rendszerbe, melyek a társadalmi integrációt és kelet-közép-európai vonatkozásban a nemzeti identitást alkotják, létrehozzák, stabilizálják. Ebben a megközelítésben a társadalmi tudaté és a közös rituáléké a főszerep. Amit ez a megközelítés meg akar mutatni és meg akar érteni, az nem az individuum vagy az intézmény vallási jellege és nem is a fordulat vallási ismérvei, hanem az, amire Durkheim is kereste a választ, hogy mi teszi a társadalmat társadalommá. A civil vallás válasza az alkotó történelmi emlékezetben és a kortárs szimbólumokban található meg, a hősök, szentek, a társadalmi jelrendszer és tabuállítás elemeiben azonosítható. Ez a megközelítés a kelet-közép-európai régió kortárs tájékozódási pontjainak, más kifejezéssel mémjeinek a világát világítja meg, teszi elemezhetővé és értelmezhetővé. S talán azért, mert az amerikai társadalomtörténetben a II. világháború után és egyáltalán a XX. században nem voltak olyan mélységű és hatású bevágások, mint Kelet-Közép-Európában, a civil vallás társadalom- és vallásképe mögött olyan stabilitás is felfedezhető, amely lehetséges, hogy perspektivikusan majd ebben a régióban is megjelenik, de a jelen társadalmi viszonyok között inkább hiányában van jelen. A kortárs viszonyok ziláltságának, folyamatos átmenetiségének tapasztalatát már nem képes a civil vallás elmélete adekvátan értelmezni. Ehhez olyan elméletre van szükség, amely erre a permanens átmenetre koncentrál, s amely a nyilvánosság hegemóniáért vívott állandó küzdelmét képes elemző módon értékelni.

Laclau és Mouffe hegemónia-elmélete ilyen, s benne az üres jelölő és az agonisztikus politika kulcsfogalmai kifejezetten alkalmasak a régió kortárs viszonyainak elemzésére s arra is, hogy ezekre építve sajátos vallás-felfogást is érvényesíthessünk. E posztstrukturalista és poszt-marxista elméletnek a vallás-fogalma nem annyira kidolgozott, mint az előbb tárgyaltak bármelyikéé. Az elmélet ilyen irányú továbbfejlesztésével, illetve érvényesítésével egy új megközelítést dolgoztam ki, amelynek egy példán való sikeres bemutatása

megalapozza a reményt arra, hogy további elemzések következnek más vallásinak nevezett fogalmakra nézve is. A vallás mint üres jelölő a partikuláris csoportok diszkurzív öndefiníciójának eszköze a hatalomért vívott permanens küzdelemben. Ebben a felfogásban már szó sincsen személyes döntésről, a vallási intézmények politikai viszonyairól. Ellenben szó van egyfajta folyamatos átmenetről, alapvető fluiditásról, amely nem az egész társadalom egyik korszakból a másikba való átjutását jelenti, hanem a társadalmi érdekcsoportok mozgását a hegemonisztikus küzdelem arénájában. A vallás e közdelem eszköze, a csoportidentitás meghatározhatóságának szemantikai feltétele.

Elméletek összefüggése

A bemutatott elméletek és ezek alkalmazása a kelet-közép-európai társadalmi és vallási átmenetre egyfajta belső összefüggést mutatnak, amelyeket a szakirodalom eddig nem reflektált, vagyis amelyekről alappal állítható, hogy a regionális vizsgálódás révén váltak felismerhetővé. A szekularizáció elméletének tovább fejlesztett változata, Casanova közvallás-elmélete szoros rokonságban van a diskurzuselmélettel, minthogy előbbi arra a kérdésre keresi a választ, hogy a nyilvánosságban hogyan van jelen a vallási dimenzió, a diskurzus-elméletre alapozott s itt az üres jelölő elmélettel bemutatott elmélet a vallás és a hegemóniáért vívott küzdelem összefüggésére épít. A társadalmi dráma elméletében a liminoid, átmeneti állapot és az ebben kialakuló communitasok szervesen összetartoznak a civil vallás által tematizált rituális dimenzióval, amely a múlt szimbólumrendszerét az átmeneti krízis stabilizálására alkalmazza.

A valamelyes részletességgel tárgyalt négy nagy elméletet értelmezésemben az köti egybe, hogy kifejezetten alkalmasak az átmenet által meghatározott vizsgálati egység elemzésére, hiszen mindegyikben az átmenet jelenti az elméleti kulcsmozzanatot. Bár a szekularizációs elmélet önmagában nem az átmenetre koncentrál, de a közvallás elmélete már igen. A társadalmi dráma leginkább a radikális átmenetre, a társadalmi krízisre fókuszál, amelynek végeztével a

reintegrációs szakasz következik. Ebben a szakaszban a civil vallás és annak rituális dimenziói kulcsszerepet játszanak, mert részben ezek mentén képes megteremtődni az új társadalom, amely a drámai köztes állapotból átformálódva került ki. Az üres jelölő alapú diskurzuselméleti megközelítésben pedig a demokrácia keretei között zajló állandó diskurzus folyamatjellege áll a középpontban. A vizsgált elméletek alapvetően nem egymásra alapulnak, de a kelet-közép-európai régió társadalmai kortárs történetének egymás után következő szakaszai mélyebb megértésére ebben a sorrendben tűnnek alkalmasnak. A lineáris társadalomfejlődés teleologikus jellegének állításától azonban igyekeztem távol maradni. Történészi vagy naptári értelemben ugyan vannak korszakok és események, melyek a mindenkori jelent megelőzték, de a társadalom eleven és alkotó emlékezetében párhuzamosan vannak jelen, s egyszerre alkotják azt, amiben ezek a társadalmak önmagukat értelmezik. Ezt a párhuzamos jelenlétet, amely a megfigyelő számára voltaképpen egyszerre több nézőpontból alkotja meg azt, amit a régió felfogott jelenének tekinthet, a színházi dráma hasonlatával szeretném plasztikussá tenni. Négy reflektor világítja meg, mindegyik a maga szemszögéből a jelenetet. Mind ugyanazt a drámát teszi láthatóvá más-más látószögből. Végső soron azonban a néző a drámára kíváncsi, a beállítások a világosító munkája.

A fentiek alapján példákkal alátámasztott négy elméletet mutattam be, melyek elsődleges rendeltetése az, hogy a várható viták mellett konkrét összehasonlító kutatásokat inspiráljanak, melyek közös jellegzetessége lesz az elmélet és a vallásfogalom iránti érzékenység. Ezek a kutatások remélhetőleg új lendületet adnak a vallással kapcsolatos társadalomtudományi diskurzusnak. A tárgyalt elméletek és a hozzájuk fűzött kommentár számos kérdést tudatosan nyitva hagytak. Például: a különböző elméletek alapján szerzett eredmények egymásra vetítésének gazdag kérdésköre; a vallási, illetve felekezeti sokféleségből fakadó vagy azt hivatkozásalapul használó konfliktusok; a vallási és más kisebbségek

viszonya a többséghez – hogy csak néhányat említsek. Ezek további kutatásokat és eszmecseréket igényelnek.

IRODALOM

A. Gergely, András (2003) Kulturális antropológia, tantárgyi forrásanyag. Place Published. http://mek.oszk.hu/01600/01668/01668.pdf (Legutóbb megnyitva: 2008. 03. 01.)

Alexander, Bobby Chris (1991): Correcting Misinterpretations of Turner's Theory: An African-American Pentecostal Illustration. *Journal for the Scientific Study of Religion* 30 (1):26–44.

Alexander, Bobby Chris (1991): *Victor Turner revisited: ritual as social change*, *American Academy of Religion academy series 74*. Atlanta, Ga.: Scholars Press.

Ammerman, Nancy T. (1997): Organized religion in a voluntaristic society. *Sociology of Religion* 58 (3):203–216.

Andorka, Rudolf (2006): *Bevezetés a szociológiába*. Budapest: Osiris.

Arnason, P. Johann (2005): Demarchating East Central Europe. *European Journal of Social Theory* 8 (49):387–400.

Ashley, Kathleen M. (1990): *Victor Turner and the construction of cultural criticism: between literature and anthropology*. Bloomington: Indiana University Press.

Auffarth, Christoph, Bernard, Jutta, Mohr, Hubert (1999): *Metzler Lexikon Religion: Gegenwart, Alltag, Medien*. Bd. 3. Stuttgart: Verlag J.B. Metzler.

Balogh, László (2012): *Kormányformák, választási rendszerek, választások Kelet- és Kelet-Közép-Európában*. Budapest: ELTE Eötvös Kiadó.

Barth, Volker. (2002): Gesellschaft als dialektischer Prozess – Victor Turner zwischen Ndembu und Bob Dylan. Rezensionsaufsatz zu: Victor Turner (2000). Das Ritual. Struktur und Anti-Struktur. Review of Reviewed Item. *Forum Qualitative Sozialforschung* (2), http://www.qualitative-research.net/fqs-texte/2-02/2-02review-barth-d.htm (Legutóbb megnyitva: 06. 03. 2008.)

Baudler, Georg (1994): *Töten oder lieben. Gewalt und Gewaltlosigkeit in Religion und Christentum*. München: Kösel.

Bell, Catherine M. (1992): *Ritual theory, ritual practice*. New York: Oxford Univ. Press.

Bellah, Robert N. (1967): Civil Religion in America. *Daedalus* 96:1–21.

Bellah, Robert N. (1968): The Sociology of Religion. In *International Encyclopedia of the Social Sciences*, Ed. Sills, David L. New York: The Macmillan Company & The Free Press 406–414.

Bellah, Robert N. (1970): Religious Evolution. In *Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-traditional World*, Ed. Bellah, Robert N. New York 20–50.

Bellah, Robert N. (1975): *The broken covenant : American civil religion in a time of trial*. New York: Seabury Press.

Bellah, Robert N. (1986): *Habits of the heaKOrt: individualism and commitment in American life*. New York: Harper & Row.

Bellah, Robert N. (1991): *Beyond belief: essays on religion in a post-traditional world*. Berkeley: University of California Press.

Bellah, Robert N. (2001): Meaning and modernity. America and the World. In *Meaning and modernity: religion, polity, and self*, Ed. Madsen, Richard. Berkeley: University of California Press 255–276.

Bellah, Robert N., Hammond, Phillip E. (1980): *Varieties of civil religion*. San Francisco: Harper & Row.

Benamou, Michel, Caramello, Charles (1977): *Performance in postmodern culture*, *Theories of contemporary culture 1*. Milwaukee: Center for Twentieth Century Studies, University of Wisconsin–Milwaukee.

Ben-Chorin, Schalom (1988): *Jüdische Theologie im 20. Jahrhundert, ein Lesebuch*, *Serie Piper 879: Lust an der Erkenntnis*. München: Piper.

Berger, Peter L. (1974): Some Second Thoughts on Substantive versus Functional Definitions of Religion. *Journal for the Scientific Study of Religion* 13:125–133.

Berger, Peter L. (1997): Epistemological modesty: An interview with Peter Berger. *Christian Century*, 972–75, 978.
Berger, Peter L. (1999): *The desecularization of the world: resurgent religion and world politics*. Washington, D.C. Grand Rapids, Mich.: Ethics and Public Policy Center; W.B. Eerdmans Pub. Co.
Berger, Peter L., Berger, Brigitte, Kellner, Hansfried (1973): *The homeless mind; modernization and consciousness*. New York: Random House.
Berger, Peter L., Davie, Grace, Fokas, Effie (2008): *Eurosecularity: a theme and variation*. Aldershot, Hants, England; Burlington, VT: Ashgate.
Bergunder, Michael (2010): What is Esotericism? Cultural Studies Approaches and the Problems of Definition in Religious Studies. *Method and Theory in the Study of Religion* 22:9–36.
Betz, Hans Dieter. Hg. (1988–2005): *Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft (RGG)*. Bd. 8. Tübingen: Mohr Siebeck.
Beyer, Peter (1999): Secularization from the Perspective of Globalization: A Response to Dobbelaere. *Sociology of Religion* 60 (3):289–301.
Bognár, Bulcsu (2012): A modern társadalom funkcionális részrendszereinek egymáshoz fűződő viszonya – a horizontális és vertikális kapcsolatok dinamikája. *Szociológiai Szemle* 22 (3):4–21.
Bognár, Bulcsu (2013): Társadalmi kirekesztettség és vallási értelemadás a modern társadalomban. *Szociológiai Szemle* 23 (1):4–21.
Bohle, Dorothee, Greskovits, Béla (2012): *Capitalist Diversity on Europe's Periphery*. New York: Cornell University Press.
Bögre, Zsuzsanna (2002): Társadalmi–politikai változások hatása a vallásos identitás alakulására Magyarországon (1948–1990) – különös tekintettel az 1948–1964 közötti időszakra. PhD értékezés, Szociológia Tanszék, Budapesti Közgazdasági és Államigazgatási Egyetem, Budapest.
Bradlaugh, Charles, Hutchings, W. M. (1861): *Christianity and secularism contrasted*. London: Holyoake & co.
Bräunlein, Peter (1997): Victor Witter Turner. In *Klassiker der Religionswissenschaft. Von Friedrich Schleiermacher bis Mircea Eliade*, Hg. Michaels, Axel. München: C. H. Beck.
Bräunlein, Peter (2006): Victor Turner. In *Kultur-Theorien der Gegenwart*, Hg. Moebius, Stephan. Wiesbaden: VS Verl. für Sozialwiss.
Bräunlein, Peter, Lauser, Andrea. Hg. (1995): *Krieg und Frieden: ethnologische Perspektiven*. Bremen: kea-edition.
Bräunlein, Peter J. (2012): Zur Aktualität Victor Turners: Anregungen und Kritik. In *Zur Aktualität von Victor W. Turner*, Hg. Bräunlein, Peter J. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften 143–163.
Bremer, Thomas (2008): *Religion and the conceptual boundary in Central and Eastern Europe encounters of faiths*, *Studies in Central and Eastern Europe*. New York, NY: Palgrave Macmillan.
Bugge, Peter (1999): The Use of the Middle: Mitteleuropa vs. Stední Evropa. *European Review of History: Revue europeenne d'histoire* 6 (1):15–35.
Butler, Judith, Laclau, Ernesto, Žižek, Slavoj (2000): *Contingency, hegemony, universality: contemporary dialogues on the left*, *Phronesis*. London: Verso.
Byrnes, Timothy A. (1996): The Catholic Church and Poland's return to Europe. *East European Quarterly* 30 (4):433–448.
Cancik, Hubert, Gladigow, Burkhard, Laubscher, Matthias Samuel. Hg. (1988–1993): *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe I–V.* Stuttgart: W. Kohlhammer.
Casanova, José (1994): *Public religions in the modern world*. Chicago: University of Chicago Press.
Casanova, José (2007): Die religiöse Lage in Europa. In *Säkularisierung und die Weltreligionen*, Hg. Joas, Hans, Klaus Wiegandt. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag 322–357.

Casanova, José (2008): Public Religions revisted. In *Christentum und Solidarität: Bestandsaufnahmen zu Sozialethik und Religionssoziologie*, Hg. Große Kracht, Hermann-Josef. Paderborn Schöningh 103–119.

Casanova, José, Phillips, Anne, United Nations Research Institute for Social Development. (2009): *A debate on the public role of religion and its social and gender implications, Gender and development paper*. Geneva: United Nations Research Institute for Social Development.

Chaves, Mark (1992): Regulation, Pluralism, and Religious Market Strukture: Explaining Religion's Vitality. *Racionality ans Society* 4 (3):272–290.

Chaves, Mark (2001): Religious congregations and welfare reform. *Society* 38 (2):21–27.

Coleman, John A. (1970): Civil Religion. *Sociological Analysis* 31:67–77.

Coubertin, Pierre de, Müller, Norbert (2000): *Olympism, selected writings*. Lausanne: International Olympic Committee.

Crampton, Richard J. (1997): *Eastern Europe in the twentieth century – and after*. London u.a.: Routledge.

Csepeli, György, Papp, Zsolt, Pokol, Béla (1987): *Modern polgári társadalomelméletek – Alfred Schütz, Jürgen Habermas, Talcott Parsons és Niklas Luhmann rendszere*. Budapest: Gondolat.

Csíkszentmihályi, Mihály (1997): *Flow. Az áralmlat. A tökéletes élmény pszichológiája*. Budapest: Akadémiai Kiadó.

Dalferth, Ingolf U. (2000): *Vernunft, Kontingenz und Gott – Konstellationen eines offenen Problems*. Bd. 1, *Religion in philosophy and theology*. Tübingen: Mohr Siebeck.

Davie, Grace (2001): Global Civil Religion: A European Perspective. *Sociology of Religion* 62 (4):455–473.

Deflem, Mathieu (1988): Prozessual Symbolic Analysis in the Writings of Victor W. Turner. Leuven.

Deflem, Mathieu (1991): Ritual, Anti-Structure, and Religion: A Discussion of Victor Turner's Processual Symbolic Analysis. *Journal for the Scientific Study of Religion* 30 (1):1–25.

Demandt, Alexander (1997): *Vandalismus. Gewalt gegen Kultur*. Berlin: Siedler.

Demerath, N. J., III (1993): Religion and Sport: The Meeting of Sacred and Profane. *Journal for the Scientific Study of Religion* 32 (4):428–318.

Demerath, N. J. (2001): *Crossing the gods: world religions and worldly politics*. New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press.

Denz, Hermann (2002): *Die europäische Seele: Leben und Glauben in Europa*. Wien: Czernin.

Derrida, Jacques (2005): *Esszé a névről: Szenvedések; Kivéve a név; Khóra*. Ford. Boros, János, Jolán Orbán. Pécs: Jelenkor.

Dobbelaere, Karel (1999): Towards an Integrated Perspective of the Processes Related to the Descriptive Concept of Secularization. *Sociology of Religion* 60 (3):229–247.

Douglas, Mary (2004): *Ritual, Tabu und Körpersymbolik. Sozialanthropologische Studien in Industriegesellschaft und Stammeskultur, Fischer-Taschenbücher 7365*. Frankfurt am Main: Fischer-Taschenbuch-Verl.

Dumont, René (1970): *Cuba: socialism and development*. New York: Grove Press.

Durkheim, Émile (2003): *A vallási élet elemi formái – a totemisztikus rendszer Ausztráliában, Kultúrák keresztútján*. Budapest: L'Harmattan.

Éber, Márk Áron (2008): Túl az élménytársadalmon? Avagy az élménytársadalom másfél évtizede. *Szociológiai Szemle* 18 (1):78–105.

Eis, Egon (1965): *Illusion der Gerechtigkeit – die großen Schauprozesse der Geschichte*. Wien: Econ-Verl.

Eliade, Mircea (1993): *The Encyclopedia of religion*. New York, London: Macmillan Pub. Co.; Collier Macmillan.

Endreffy, Zoltán (1989): Kereszténység és szekularizáció. *Vigilia* (8):607–614.

Endreffy, Zoltán (1995): A kelet-közép-európai katolicizmus és a modernitás. A katolikus egyház rendszerváltás utáni önértelmezéséről. In *Vallásfilozófia Magyarországon. A hazai egyházak szellemi helyzete*. Budapest: Márton Áron Kiadó 3–44.

Engelke, Matthew (2002): The problem of belief: Evans Pritchard and Victor Turner on the inner life. *Anthropology Today* 18:3–8.

Enyedi, György (1978): *Kelet-Közép-Európa gazdaságföldrajza*. Budapest: Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó.

Erdő, Péter (2002): A katolikus egyház jogrendje. A kánonjog helye és sajátossága a jog világában. *Jura* 8 (1):34–42.

Faivre, Antoine (1994): *Access to Western esotericism*, *SUNY series in Western esoteric traditions*. Albany: State University of New York Press.

Faivre, Antoine, Needleman, Jacob (1992): *Modern esoteric spirituality*, *World spirituality; v. 21*. New York: Crossroad.

Feil, Ernst (1995): „Politische Religion" und „Politische Theologie": zur Problematik ihrer Instrumentalisierung. In*...Und über Barmen hinaus*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. 11–39.

Felkai, Gábor, Molnár, Attila Károly, Pál, Eszter, Némedi, Dénes (2002): *Forrásvidékek társadalomtudományi tanulmányok Némedi Dénes 60. születésnapjára*, *Nagyítás, 45.* Budapest: Új Mandátum.

Fenn, Richard K. (2001): *The Blackwell companion to sociology of religion*, *Blackwell companions to religion; 2*. Oxford, UK ; Malden, Mass.: Blackwell Publishers.

Fenn, Richard K. (2001): Civil religion. In *International encyclopedia of the social & behavioral sciences*, Ed. Baltes, N. J. Smelser – P. B. New York: Elsevier 1874–1878.

Fischer, Sabine. Ed. (2010): *Civil society in Central and Eastern Europe*, *Changing Europe*. Stuttgart: Ibidem-Verl.

Flere, Sergej (2001): The impact of religiosity upon political stands: survey findings from seven Central European countries. *East European Quarterly* 35 (2):183–199.

Flere, Sergej, Lavric, Miran (2007): Operationalizing the Civil Religion Concept at a Cross-Cultural Level. *Journal for the Scientific Study of Religion* 46 (4):595–604.

Francis, Leslie J., Ziebertz, Hans-Georg. Eds. (2011): *The public significance of religion*, *Empirical studies in theology,*. Leiden; Boston: Brill.

Franzinetti, Guido (2008): Mitteleuropa in East-Central Europe: From Helsinki to EU Accession (1975–2004). *European Journal of Social Theory* 11 (2):219–235.

Frucht, Richard (2000): *Encyclopedia of Eastern Europe – from the Congress of Vienna to the fall of communism*, *Garland reference library of social science; 751*. New York, NY [u.a.]: Garland Publ.

Fukuyama, Francis (1995): The Balkanization of the West: The Confluence of Postmodernism and Postcommunism. *Foreign Affairs* 74 (2):143–144.

Furman, Dimitrii (1984): *Religion and Social Conflicts in the USA*. Moscow: Progress Publishers.

Furseth, Inger (1990): The Civil Religion Debate – Some of Its Premises and Foundations. Oslo: Department of Sociology, University of Oslo.

Furseth, Inger (1994): Civil Religion in a Low Key: The Case of Norway. *Acta Sociologica (Taylor & Francis Ltd)* 37 (1):39–54.

Galling, Kurt (2000): *Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft; RGG3*. Berlin: Directmedia Publ.

Geertz, Clifford (1973): *The interpretation of cultures - selected essays*. New York: Basic Books.

Gerhardt, Uta, Gantner, Gösta (2004) Ritualprozess Entnazifizierung. Eine These zur gesellschaftlichen Transformation der Nachkriegszeit. In *Forum Ritualdynamik*, ed Michaels, Herausgegeben von Dietrich Harth und Axel. Place Published: Diskussionsbeiträge des SFB 619 »Ritualdynamik« der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg. Nr. 7. http://archiv.ub.uni-heidelberg.de/volltextserver/volltexte/2004/4827/pdf/Ritualprozess_Entnazifizierung.pdf (Legutóbb megnyitva: 2008. 03. 01.)

Glasner, Peter E. (1977): *The sociology of secularisation: a critique of a concept*. London; Boston: Routledge & K. Paul.

Gluckman, Max (1954): *Rituals of rebellion in South-east Africa*. [Manchester]: Manchester University Press.
Gogarten, Friedrich (1958): *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit, die Säkularisierung als theologisches Problem*. Stuttgart: Vorwerk.
Gooren, Henri (2005): Towards a new model of conversion careers: The impact of personality and contingency factors. *Exchange* 34 (2):149–166.
Gramsci, Antonio (1974): *Levelek a börtönből*. Ford. Zsámboki, Zoltán, György Gábor, Irén Komját. Budapest: Kossuth Kiadó.
Granö, J. G., Granö, Olavi, Paasi, Anssi (1997): *Pure geography*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
Gregersen, Niels Henrik (2006): Beyond Secularist Supersessionism: Risk, Religion and Technology. *Ecotheology: Journal of Religion, Nature & the Environment* 11 (2):137–158.
Grotowski, Jerzy (2002): *Towards a poor theatre*. Vancouver: Routledge
Grzymala-Busse, Anna (2013): Why there is (almost) no Christian Democracy in post-communist Europe? *Party Politics* 19:319–342.
Grzymala-Moszczynska, Halina (1999): Proselytism in Poland. *Journal of Ecumenical Studies* 36 (1-2):94–115.
Habermas, Jürgen (2007): Die öffentliche Stimme der Religion. Säkularer Staat und Glaubenspluralismus. *Blätter für deutsche und internationale Politik*, 12, 1441–1446.
Habermas, Jürgen (2008): Die Dialektik der Säkularisierung. *Blätter für deutsche und internationale Politik*, 4, 33–46.
Hammond, Phillip E. (1976): The sociology of American civil religion: A bibliographical essay. *Sociological Analysis* 37 (2):169–182.
Hanegraaff, Wouter J. (1996): *New Age religion and Western culture: esotericism in the mirror of secular thought*. Leiden; New York: E.J. Brill.
Hankiss, Elemér (1986): *Diagnózisok : 2.* Budapest: Magvető.
Harmati, Béla. Ed. (1984): *The church and civil religion in the Nordic countries of Europe*. Geneva: Lutheran World Fed., Dept. of Studies
Harmati, Béla (1996): A vallás és az erkölcsi értékek jelentősége a nemzet és az állam számára. In *Az előítéleteket legyőző hit. Dr. Hafenscher Károly 70. születésnapjára*, Szerk. Tóth, Károly. Budapest: Ökumenikus Tanulm. Közp. 16–26.
Heelas, Paul (2005): *The spiritual revolution: why religion is giving way to spirituality*, *Religion and spirituality in the modern world*. Malden, MA: Blackwell Pub.
Hegedűs, Rita (2000): A vallásosság alakulása Magyarországon a kilencvenes évek kutatásainak tükrében. PhD értékezés, Szociológia Tanszék, Budapesti Közgazdasági és Államigazgatási Egyetem, Budapest.
Heinig, Michael (2001): Zivilreligiöse Grundierungen europäischer Religionspolitik. In *Religionspolitik und Zivilreligion*, Hg. Schieder, Rolf. Baden-Baden: Nomos 100–122.
Helm, June (1994 [1964]): *Symposium on New Approaches to the Study of Religion: proceedings of the 1964 Annual Spring Meeting of the American Ethnological Society*. New York: AMS Press.
Hilarion, (Alfejev). (2004): A kereszténység a harcos szekularizmus kihívása előtt. Előadás a Magyar Ortodox Egyházmegye (Moszkvai Patriarchátus) konferenciáján – Budapest, 2004. június 19. Review of Reviewed Item. *Magyar Ortodoxia*, http://magyarorthodoxia.org/print/5/10/1.aspx (Legutóbb megnyitva: 2008. 05. 09.)
Hodos, George Hermann (1988): *Schauprozesse : stalinistische Säuberungen in Osteuropa 1948–54*. Frankfurt/Main: Campus-Verl.
Holyoake, George Jacob (1896): *English secularism*. Chicago: The Open court publishing company.
Hooke, S. H., Deedes, C. N., Burrows, E. R. (1935): *The labyrinth, further studies in the relation between myth and ritual in the ancient world*. London, New York: Macmillan.
Horváth, Gizela, Bakó, Rozália (2009): Religious Icons in Romanian Schools: Text and Context. *Journal for the Study of Religions and Ideologies* 8 (24):189–206.

Horváth, Pál (1990): A szekularizációs elmélet működési zavarai és a vallási változás. In *Hívők, egyházak ma Magyarországon*, Szerk. Tomka, Miklós. Budapest: MTA Filozófiai Intézet 319–335.

Horváth, Pál (1996): Vallásszociológia és szekularizáció. *Iskolakultúra* (2):105–111.

Hödl, Hans-Gerald (2003): Ritual. In *Handbuch Religionswissenschaft. Religionen und ihre zentralen Themen*, Hg. Figl, Johann. Innsbruck: Tyrolia.

Ivanov, Paula (1993): Zu Victor Turner's Konzeption von „Liminarität" und „Communitas". *Zeitschrift für Ethnologie* 118:217–249.

Jacobs, Joseph (1906): *The Jewish encyclopedia; a guide to its contents, an aid to its use*. New York, London, Funk & Wagnalls company.

Jacobs, Mark D., Hanrahan, Nancy Weiss, Blackwell Publishing Ltd. (2005): *The Blackwell companion to the sociology of culture, Blackwell companions to sociology 12*. Malden, MA: Blackwell Pub.

James, William, Burkhardt, Frederick, Bowers, Fredson, Skrupskelis, Ignas K. (1981): *The principles of psychology*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Jelavich, Barbara (1996): *A Balkán története*, *Europica varietas*. Budapest: Osiris 2000.

Jordan, Peter (2005): Großgliederung Europas nach kulturräumlichen Kriterien. *Europa Regional* 13 (4):162–173.

Jules-Rosette, Bennetta (1994): Decentering Ethnography: Victor Turner's Vision of Anthropology. *Journal of Religion in Africa* 24 (2):160–181.

Kachel, A. Theodore, Wuthnow, Robert (1983): From ritual to theatra. The human seriousness of play / role playing and identity. The limits of theatre as metaphor. *Journal for the Scientific Study of Religion* 22 (4):386–387.

Kamarás, István (1992): *Búvópatakok. A szentimrevárosi katolikus ifjúsági mozgalom története 1949-től 1961-ig.* Budapest: Márton Kiadó.

Kamarás, István (2003): *Kis magyar religiográfia*. Pécs: Pro Pannonia.

Kamarás, István (2004): A vallásos hit változásai. In *Az érték*, Szerk. Török, József. Szeged: Csongrád Megyei Közművelődési Központ 48–71.

Kapferer, Bruce (2004): Ritual dynamics and virtual practice. *Social Analysis* 48 (2):35–54.

Karasszon, István (2002): *Az Ószövetség fényei veterotestamentika*, *Protestáns művelődés Magyarországon 10*. Budapest: Mundus.

Kaufmann, Eric, Goujon, Anne, Skirbekk, Vegard (2012): The End of Secularization in Europe?: A Socio-Demographic Perspective. *Sbciology of Religion* 73 (1):69–91.

Keen, Mike Forrest (1994): *Eastern Europe in transformation – the impact on sociology*, *Contributions in sociology; 109*. New York, NY [u.a.]: Greenwood Pr.

Kehrer, Günter (1990): Bürgerliche Religion. In *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe I-V.*, Hg. H. Cancik, B. Gladigow, M. S. Laubscher. Stuttgart: W. Kohlhammer 176–180.

Kevin J., Christiano (1999): Secularization Theory: The Course of a Concept. *Sociology of Religion* 60 (3):209–228.

Kim, Andrew E. (1993): The absence of Pan-Canadian civil religion: Plurality, duality, and conflict in symbols of Canadian culture. *Sociology of Religion* 54 (3):257–275.

Klein Halevi, Joszi (2001): Az izraeli paradoxon. *Múlt és Jövő* 13 (2).

Korom, Frank J (2002): Caste Politics, Ritual Performance, and Local Religion in a Bengali Village: A Reassessment of Liminality and Communitas. *Acta Ethnographica Hungarica* 47 (3):397–449.

Koselleck, Reinhart (2003): *Elmúlt jövő. A történeti idők szemantikája*, *Circus Maximus*. Budapest: Atlantisz.

Koselleck, Reinhart (2004): *Futures past: on the semantics of historical time*. New York: Columbia University Press.

Krause, Gerhard, Müller, Gerhard (2006): *Theologische Realenzyklopädie (TRE)*. 4. kiad. Bd. 36. Berlin: de Gruyter.

Laclau, Ernesto (1990): *New reflections on the revolution of our time / Ernesto Laclau*, *Phronesis*. London; New York: Verso.

Laclau, Ernesto (1994): *The Making of political identities*, *Phronesis*. London; New York: Verso.
Laclau, Ernesto (1995): Subject of Politics, Politics of the Subject. *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies* 7 (1):146.
Laclau, Ernesto (2005): On „Real” and „Absolute” Enemies. *CR: The New Centennial Review* 5 (1):1–12.
Laclau, Ernesto (2005): *On populist reason*. London; New York: Verso.
Laclau, Ernesto (2007): *Emancipation(s)*, *Radical thinkers 19*. London: Verso.
Laclau, Ernesto (2009): On the Names of God. In *Political Theologies: Public Religions in a Post-Secular World*: Fordham University Press 137–147.
Laclau, Ernesto, Mouffe, Chantal (2001): *Hegemony and socialist strategy: towards a radical democratic politics*. London; New York: Verso.
Landman, Todd, Robinson, Neil (2009): *Sage handbook of comparative politics*. Thousand Oaks, CA: SAGE Publications.
Landman, Todd, Robinson, Neil (2009): *The SAGE handbook of comparative politics*. Los Angeles: SAGE.
Lane, Christel (1978): *Christian religion in the Soviet Union: a sociological study*. Albany: State University of New York Press.
Lane, Christel (1981): *The rites of rulers, ritual in industrial society: the Soviet case*. Cambridge [Eng.]; New York: Cambridge University Press.
Lang, Bernhard (1988): Kleine Soziologie religiöser Rituale. In *Religionswissenschaft*, Hg. Zinser, Hartmut. Berlin: Dietrich Reimer Verlag 73–95.
Lang, Bernhard (1998): Ritual – Ritus. In *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, Hg. Cancik, Hubert, Burkhard Gladigow, Matthias Laubscher, Karl-Heinz Kohl. Stuttgart: Kohlhammer 442–458.
Larson, Edward J., Witham, Larry (1998): Leading scientists still reject God. *Nature* 394 (6691):313–313.
Lehmann, Hartmut. Hg. (1997): *Säkularisierung, Dechristianisierung, Rechristianisierung im neuzeitlichen Europa: Bilanz und Perspektiven der Forschung, Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte; 130*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
Lehmann, Hartmut (2004): *Säkularisierung, der europäische Sonderweg in Sachen Religion, Bausteine zu einer europäischen Religionsgeschichte im Zeitalter der Säkularisierung 5*. Göttingen: Wallstein-Verl.
Lendvai, L. Ferenc (1995): Vallás, egyház és politika Kelet- Európában. *Világosság* (12):19–28.
Lewis, Paul G. (2000): *Political Parties in Post-Communist Eastern Europe*. London: Routledge.
Liedhegener, Antonius, Werkner, Ines-Jacqueline (2011): Religion, Zivilgesellschaft und politisches System – ein offenes Forschungsfeld. In *Religion zwischen Zivilgesellschaft und politischem System*: VS Verlag für Sozialwissenschaften 9–36.
Liedhegener, Antonius, Werkner, Ines-Jacqueline, Hidalgo, Oliver (2011): Glaube und politisches Engagement – die zivilgesellschaftliche Funktion der Religion bei Alexis de Tocqueville. In *Religion zwischen Zivilgesellschaft und politischem System*: VS Verlag für Sozialwissenschaften 39–55.
Loy, David. Ed. (1996): *Healing Deconstruction. Postmodern Thought in Buddhism and Christianity*. Atlanta: Scholar Press.
Luckmann, Thomas (1967): *The invisible religion; the problem of religion in modern society*. New York: Macmillan.
Luhmann, Niklas (1981): Grundwerte als Zivilreligion Zur wissenschaftlichen Karriere eines Themas. In *Soziologische Aufklärung. Soziales System, Gesellschaft, Organisation*, Hg. Luhmann, Niklas. Opladen 293–308.
Luhmann, Niklas (1999): *Funktion der Religion*. Bd. 407, *Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
Luhmann, Niklas (2002): *Die Religion der Gesellschaft*, *Theorie der Gesellschaft / Niklas Luhmann*. Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft.

Luke, Timothy W. (1987): Civil Religion as Secularisation: Ideological Revitalisation in Post-Revolutionary Communist Systems. *Sociological Forum* 2 (1):108–134.

Lübbe, Hermann (2003 [1965]): *Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs (mit einem Nachwort erweiterten Ausgabe), Alber-Studienausgabe*. Freiburg Breisgau: Alber.

Lübbe, Hermann (2004): *Modernisierungsgewinner. Religion, Geschichtssinn, direkte Demokratie und Moral*. München: Fink.

Lübbe, Hermann (2004): *Religion nach der Aufklärung*. München: Fink.

Lübbe, Hermann (2005): Religion and politics in processes of modernisation. *Totalitarian Movements & Political Religions* 6 (1):53–70.

Machek, Christian (2007): Die „invocatio Dei" in europäischen Verfassungen. Deutung und Bedeutung aus christlich-konservativer Weltanschauung, Politik – Politische Theorie und Ideengeschichte, Universität Wien, Wien.

Madeley, John T. S. - Enyedi, Zsolt (2003): *Church and state in contemporary Europe: the chimera of neutrality*. London: Cass.

Magocsi, Paul Robert (2002): *Historical atlas of Central Europe*, *A history of East Central Europe*. Seattle, Washington: Univ. of Washington Press.

Martin, David (1969): *The religious and the secular: studies in secularization*. London: Routledge & K. Paul.

Martin, David (1978): *A general theory of secularization*. Oxford: Blackwell.

Martin, David (2005): *On secularization: towards a revised general theory*. Aldershot, England; Burlington, VT: Ashgate.

Martin, David (2007): Das europäische Modell der Säkularisierung und seine Bedeutung in Lateinamerika und Afrika. In *Säkularisierung und die Weltreligionen*, Hg. Joas, Hans, Klaus Wiegandt. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag 435–464.

Marty, Martin E. (1987): *Religion and Republic: The American Circumstance*. Boston: Beacon Press.

Máté-Tóth, András (1991): Die Zeichen der Zeit und die katholische Kirche in Ungarn. PhD értékezés, Kath.-Theol. Fakultät, UB WIEN, Wien.

Máté-Tóth, András (1993): Nemzet – kereszténység – erkölcs. Adalékok a keresztény nemzeti gondolkodás jelenéhez. *Valóság* 9:44–57.

Máté-Tóth, András (2006): Holy Nation. Nationalism as Civil Religion in Central and Eastern Europe. In *Religion & Society*, Ed. Mortensen, V. Aarhus: Centre for Multireligious Studies 129–140.

Máté-Tóth, András (2007): Szent nemzet. A nacionalizmus mint civil vallás Kelet-Közép-Európában. In *Úton. Tanulmányok Tomka Miklós tiszteletére*, Szerk. Hegedűs, Rita, Révay, Edit. Szeged: SZTE Vallástudományi Tanszék 153–168.

Máté-Tóth, András (2008): A misztika szociológiája. Ernst Troeltsch harmadik típusa. *Erdélyi Társadalom* 5:141–152.

Máté-Tóth, András (2010): Vallástudomány a teológia árnyékában – Jegyzetek Schütz Antal „A vallás" c. dolgozatáról. In *Tanulmányok a magyar vallástudomány történetéből*, Szerk. Hoppál Mihály, Kovács, Ábrahám. Budapest: L'Harmattan Kiadó.

Máté-Tóth, András (2013): *Vallási kommunikáció és vallásdiskurzus*. Szerk. Kovács, Ábrahám, Hoppál, Mihály, *Vallástudományi Könyvtár*. Budapest: L'Harmattan Kiadó.

Máté-Tóth, András (2013): *Vallási kommunikáció és vallásdiskurzus*, *Vallástudományi könyvtár 10.* Budapest: L'Harmattan.

McGuire, Meredith B. (2002): *Religion, the social context*. Belmont, CA: Wadsworth Thomson Learning.

Mehlman, Jeffrey (1972): The „Floating Signifier": From Lévi-Strauss to Lacan. *Yale French Studies* (48):10–37.

Mertus, Julie, Frost, Kathryn Minyard (1999): Faith and (In)tolerance of Minority Religions: A Comparative Analysis of Romania, Ukraine, and Poland. *Journal of Ecumenical Studies* 36 (1-2):65–80.

Meštrovič, Stjepan G. (1994): *The Balkanization of the West : the confluence of postmodernism and postcommunism*. London; New York: Routledge.

Metz, Johann Baptist (1968): *Zur Theologie der Welt*. Mainz: Matthias-Grünewald-Verl.
Metz, Johann Baptist (1980): *Jenseits bürgerlicher Religion. Reden über die Zukunft des Christentums, Gesellschaft und Theologie: Forum politische Theologie 1*. München: Kaiser.
Metz, Johann Baptist (2004): *Az új politikai teológia alapkérdései, Coram Deo*. Budapest: L'Harmattan.
Metz, Johann Baptist (2005): *Szenvedéstörténet és megváltástörténet, Coram Deo*. Budapest: L'Harmattan.
Mezei, Balázs (2003): *Vallás és hagyomány*. Budapest: L'Harmattan.
Mezei, Balázs (2004): *Vallásbölcselet, a vallás valósága*. Máriabesnyő–Gödöllő: Attraktor.
Mezei, Balázs (2005): *Ezredvégi számvetés esszék a vallásról*. Máriabesnyő–Gödöllő: Attraktor.
Mező, Ferenc (2001): Közép-Európa fogalmi változása térben és időben. *Tér és Társadalom* 15 (3-4):81–103.
Michaels, Axel (1986): *Ritual und Gesellschaft in Indien. Ein Essay*. Frankfurt: Verlag Neue Kritik.
Mód, László (1999): Beavatás. A liminalitás szimbólumai egy szegedi vízilabacsapatnál. *Tabula* 2:52–64.
Molnár, Attila Károly (2002): Civil vallás. In *Forrásvidékek: társadalomtudományi tanulmányok Némedi Dénes 60. születésnapjára*, Szerk. Felkai Gábor, Molnár Attila Károly, Pál Eszter. Budapest: Új Mandátum 205–249.
Mouffe, Chantal (2009): Religion, Liberal Democracy, and Citizenship. In *Political Theologies: Public Religions in a Post-Secular World*: Fordham University Press 318–326.
Murányi, Mihály (1977): Mi a szekularizáció? Tények és értelmezések a vallás helyzetéről a polgári társadalomban. *Világosság* (8-9):458–469.
Murányi, Mihály, Dömők, Zsuzsa (1976): Vallásosság, hitközöny, ateizmus. Budapesti fiatalok világnézeti orientációjának néhány jellemzőjéről. *Világosság* (8-9):590–600.
Müller, Alois (2001): Laizität und Zivilreligion in Frankreich. In *Religionspolitik und Zivilreligion*, Hg. Schieder, Rolf. Baden-Baden: Nomos 142–172.
Müller, Olaf (2011): Secularization, individualization, or (re) vitalization? The state and development of churchliness and religiosity in post-communist Central and Eastern Europe. *Religion and Society in Central and Eastern Europe* 4 (1):21–37.
Nagy, Gábor Dániel, Szilágyi, Tamás (2012): Szavazhat-e a hívő katolikus a FIDESZ-KDNP-re 2012-ben? Gondolatok Tomka Miklós cikkéről kortárs kontextusban. In *Vallás a keresztény társadalom után (Tanulmányok Tomka Miklós emlékére)*, Szerk. Földvári, Mónika, Nagy, Gábor Dániel. Szeged: Belvedere Meridionale 155–172.
Nagy, J. Endre (1997): Egyház és társadalom az átmenet sodrásában. Töprengések a szekularizáció és egy szociológiai vizsgálat fölött. In *Az egyház mozgástereiről a mai Magyarországon*, Szerk. Horányi, Özséb. Budapest: Vigilia Kiadó 149–166.
Nagy, Terézia (2002): Az underground zenei szubkultúra a mai nagyvárosban. *Tabula* 5 (2):254–271.
Némedi, Dénes (1996): *Durkheim tudás és társadalom, Tények és érvek*. Budapest: Áron.
Niederhauser, Emil (2001): *Kelet-Európa története*. Szerk. Ferenc, Glatz, *História könyvtár monográfiák*. Budapest MTA Törttud. Int.
Norris, Pippa, Inglehart, Ronald (2004): *Sacred and Secular: Politics and Religion Worldwide*. New York: Cambridge University Press.
Notz, Klaus-Josef (2002): *Lexikon des Buddhismus : [Grundbegriffe, Traditionen, Praxis in 1200 Stichworten von A - Z]*. Wiesbaden: Fourier-Verl.
Okey, Robin (1992): Central Europe / Eastern Europe: Behind the Definitions. *Past and Present; The Cultural and Political Constructions of Europe* (137):102–133.
Olaveson, Tim (2001): Collective Effervescence and Communitas: Processual Models of Ritual and Society in Emile Durkheim and Victor Turner. *Dialectical Anthropology* 26 (2):89–124.
Otto, Eckhart (2007): Auszug und Rückkehr Gottes. Säkularisierung und Theologisierung im Judentum. In *Säkularisierung und die Weltreligionen*, Hg. Joas, Hans, Klaus Wiegandt. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag 125–171.

Paasi, Anssi (1986): *The institutionalization of regions: theory and comparative case studies, University of Joensuu publications in social sciences,*. Joensuu: Joensuun yliopisto.

Paasi, Anssi (1996): *Territories, boundaries, and consciousness: the changing geographies of the Finnish–Russian border, Belhaven studies in political geography*. Chichester, England; New York: J. Wiley & Sons.

Pándi, Lajos (szerk.) (1997): *Köztes-Európa 1763–1993: térképgyűjtemény*. Budapest: Osiris.

Perčič, Janez (2004): *Religion und Gemeinwesen. Zum Begriff der Zivilreligion, Forum Religionsphilosophie; 8*. Münster: Lit.

Perica, Vjekoslav (2004): *Balkan idols: Religion and nationalism in Yugoslav states*: Oxford University Press.

Pew Forum. 2013. *Many Americans Mix Multiple Faiths* 2009 [idézve május 8. 2013]. Elérhető: http://www.pewforum.org/2009/12/09/many-americans-mix-multiple-faiths/.

Phan, Peter C (2004): *Being religious interreligiously*: Orbis Books.

Pickel, Gert (2008): Religiosity in European Comparison. Theoretical and Empirical Ideas. In *Religion and the conceptual boundary in Central and Eastern Europe. Encounters of faiths. Studies in Central and Eastern Europe*, Ed. Bremer, Thomas. New York, NY: Palgrave Macmillan 182–214.

Pickel, Gert (2013): Die Situation der Religion in Deutschland – Rückkehr des Religiösen oder voranschreitende Säkularisierung? In *Religion und Politik im vereinigten Deutschland*, Hg. Pickel, Gert, Oliver Hidalgo. Wiesbaden: Springer Fachmedien 65–101.

Pickel, Gert, Sammet, Kornelia (2012): *Transformations of Religiosity in Central and Eastern Europe. Twenty Years after the Breakdown of Communism, Transformations of Religiosity*: Springer.

Pike, Kenneth L (1967): Etic and emic standpoints for the description of behavior. In *Language and thought: an enduring problem in psychology*, Ed. Hildum, Donald C. Princeton: Van Nostrand 32–39.

Pokol, Béla (1993): A hivatásos politikus. *Politikatudományi Szemle* 2 (1):61–78.

Pokol, Béla (1993): Professzionalizálódás, értelmiség és politika. *Politikatudományi Szemle* 2 (2):135–140.

Pollack, Detlef (2003): *Säkularisierung – ein moderner Mythos? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland*. Tübingen: Mohr.

Pollack, Detlef (2010): *Akteure oder Profiteure? Die demokratische Opposition in den ostmitteleuropäischen Regimeumbrüchen 1989*. Wiesbaden: VS, Verl. für Sozialwiss.

Pollack, Detlef, Müller, Olaf, Pickel, Gert (2012): *The social significance of religion in the enlarged Europe: secularization, individualization, and pluralization*. Farnham, Surrey, England; Burlington, VT: Ashgate.

Ponisch, Gabriele (2005): Ritual and Community on the Example of Modern Pilgrimage. In *Acta Ethnographica Hungarica* 50 (1-3):119–126.

Pot, Johan Hendrik Jacob van der (1999): *Sinndeutung und Periodisierung der Geschichte: eine systematische Übersicht der Theorien und Auffassungen*. Leiden, Boston: Brill.

Povedák, István (2011): *Álhősök, hamis istenek? Hős- és sztárkultusz a posztmodern korban, Szegedi vallási néprajzi könyvtár 28.* Szeged: Gerhardus.

Prebish, Charles S. (1993): *Religion and sport: the meeting of sacred and profane*. Köt. 36, *Contributions to the study of popular culture*. Westport, Conn.: Greenwood Press.

Preglau, Max (2000): A fenomenológiai szociológia – Alfred Schütz. In *Szociológiaelmélet*, Szerk. Morel, Gyula, Gábor Berényi. Budapest: Osiris 83–102.

Pusztai, Bertalan (2004): Hope and Satisfaction. Travellers' Letters in Tourism Research. *Acta Ethnographica Hungarica* 49 (3-4):351–361.

Rampley, Matthew (2012): *Heritage, ideology, and identity in Central and Eastern Europe: contested pasts, contested presents Heritage matters series*. Woodbridge, Suffolk; Rochester, NY: Boydell Press.

Rappaport, Roy A. (1999): *Ritual and Religion in the Making of Humanity*. Cambridge: Cambridge University Press.

Raz-Krakotzkin, Amnon (2002): Geschichte, Nationalismus, Eingedenken. In *Jüdische Geschichtsschreibung heute*, Hg. Brenner, Michael. München: Beck 181–206.

Reckwitz, Andreas (2011): Ernesto Laclau: Diskurse, Hegemonien, Antagonismen. In *Kultur. Theorien der Gegenwart*, Hg. Moebius, Stephan, Dirk Quadflieg. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften 300–310.

Reitsma, Jan, Pelzer, Ben, Scheepers, Peer, Schilderman, Hans (2012): Believing and Belonging in Europe: Cross-national comparisons of longitudinal trends (1981–2007) and determinants. *European Societies* 14 (4):611–632.

Riesebrodt, Martin (2007): *Cultus und Heilsversprechen: eine Theorie der Religionen*. München: Beck.

Riesebrodt, Martin (2013): Religion als analytisches Konzept und seine universale Anwendbarkeit. In *Religion in Asien?: Studien zur Anwendbarkeit des Religionsbegriffs*, Hg. Schalk, Peter Uppsala: Uppsala Universitet 1–12.

Roggemann, Herwig (1999): *Die Verfassungen Mittel- und Osteuropas. Einführung und Verfassungstexte mit Übersichten und Schaubildern*. Köt. 45, *Quellen zur Rechtsvergleichung: Aus dem Osteuropa-Institut der Freien Universität Berlin.* Berlin: Berlin-Verl. Spitz.

Romsics, Ignác (1997): Közép- és/vagy Kelet-Európa? Egy terminológiai vita nyomában. *Rubicon* 8 (5-6):43–47.

Rónai, András (szerk.) (1945): *Közép-Európa atlasz*. Budapest-Balatonfüred: Államtudományi Intézet.

Rorty, Richard, Vattimo, Gianni, Zabala, Santiago (2005): *The future of religion*. New York: Columbia University Press.

Rowbottom, Anne (2002): Subject positions and 'Real Royalists': Monarchy and vernacular civil religion in Great Britain. In *British Subjects: An Anthropology of Britain*, Ed. Rapport, Nigel. Oxford: Berg 31–46.

Rössel, Jörg (2003): Die Erlebnisgesellschaft zwischen Zeitdiagnose und Sozialstrukturanalyse. *Österreichische Zeitschrift für Soziologie* 28 (3):82–101.

Ruppert, Hans-Jürgen (2001): Suche nach Erkenntnis und Erleuchtung – moderne esoterische Religiosität. In *Panorama der neuen Religiosität. Sinnsuche und Heilsversprechen zu Beginn des 21. Jahrhunderts*, Hg. R. Hempelmann, U. Dehn, A. Fincke, M. Nüchtern, M. Pöhlmann, H.-J. Ruppert, M. Utsch. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 210–309.

Saarts, Tönis (2011): Comparative Party System Analysis in Central and Eastern Europe: the Case of the Baltic States. *Studies of Transition States and Societies* 3:83–104.

Sashalmi, Endre (szerk.) (2007): *„Kelet-Európa" és a „Balkán", 1000–1800 intellektuális történeti konstrukciók vagy valós türténeti régiók? Kelet-Európa és Balkán tanulmányok 4.* Pécs: PTE Kelet-Európa és a Balkán Története és Kultúrája Kut. Közp.

Schanda, Balázs (2004): Staatskirchenrecht in den neuen Mitgliedstaaten der Europäischen Union. In *Recht in Kirche und Staat. Joseph Listl zum 75. Geburtstag*, Hg. Rees, Wilhelm. Berlin: Duncker & Humblot 787–810.

Schanda, Balázs (2005): Church and State In the New Member Countries of the European Union. *Ecclesiastical Law Journal* 8 (37):186–198.

Schieder, Rolf (1987): *Civil religion. Die religiöse Dimension der politischen Kultur*. Gütersloh: Gütersloher Verl.-Haus Mohn.

Schieder, Rolf (2001): *Religionspolitik und Zivilreligion*. Hg. Maihofer, Werner, Gerhard Sprenger. Köt. 20, *Interdisziplinäre Studien zu Recht und Staat*. Baden-Baden: Nomos.

Schieder, Wolfgang (1997): Säkularisierung und Sakralisierung der religiösen Kultur in der europäischen Neuzeit. Versuch einer Bilanz. In *Säkularisierung, Dechristianisierung, Rechristianisierung im neuzeitlichen Europa: Bilanz und Perspektiven der Forschung. Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 130*, Hg. Lehmann, Hartmut. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 308–313.

Schönwald, Antje (2012): *Identitäten und Stereotype in grenzüberschreitenden Verflechtungsräumen*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

Schulze, Gerhard (1992): *Die Erlebnis-Gesellschaft, Kultursoziologie der Gegenwart*. Frankfurt am Main; New York: Campus-Verl.

Schulze, Richard (1992): Islam und Herrschaft: Zur politischen Instrumentalisierung einer Religion. In *Islam im Aufbruch? Perspektiven der arabischen Welt*. München: Piper 94–129.

Schütz, Alfred (1971): Über die mannigfaltigen Wirklichkeiten. In *Gesammelte Aufsätze*, Hg. Schütz, Alfred. Den Haag: Nijhoff 237–298.

Shiner, Larry (1967): The concept of secularization in empirical research. *Journal for the Scientific Study of Religion* 6:207–220.

Sica, Mariella (2012): Politics and Religion in India: Minorities. *Transition Studies Review* 19 (1):131–138.

Slezkine, Yuri (2004): *The Jewish century*. Princeton: Princeton University Press.

Smart, Ninian (1996): *Dimensions of the sacred: an anatomy of the world's beliefs*. Berkeley: University of California Press.

Smelser, Neil J., Baltes, Paul B. (2001): *International encyclopedia of the social & behavioral sciences*. 26 Vol. Amsterdam, New York: Elsevier.

Spiro, Melford E. (1970): *Buddhism and society; a great tradition and its Burmese vicissitudes*. New York: Harper & Row.

Staal, Frits (1979): The Meaninglessness of Ritual. *Numen* 26 (1):2–22.

Stagl, Justin (1974): *Kulturanthropologie und Gesellschaft. Wege zu einer Wissenschaft, List-Taschenbücher der Wissenschaft 1617: Sozialwissenschaften*. München: List.

Stark, Rodney (1999): Secularization, R.I.P.(rest in peace). *Sociology of Religion* (3):249–273.

Stark, Rodney, Bainbridge, William Sims (1985): *The future of religion: secularization, revival, and cult formation*. Berkeley: University of California Press.

Stark, Rodney, Bainbridge, William Sims (1987): *A theory of religion*, *Toronto studies in religion 2.* New York: P. Lang.

Stark, Rodney, Bainbridge, William Sims (1996): *Religion, deviance, and social control*. New York: Routledge.

Stark, Rodney, Iannaccone, Laurence R. (1994): A Supply-Side Reinterpretation of the `Secularization' of Europe. *Journal for the Scientific Study of Religion* 33 (3):230.

Stark, Rodney, McCann, James C. (1993): Market Forces and Catholic Commitment: Exploring the New Paradigm. *Journal for the Scientific Study of Religion* 32 (2):111.

Starkloff, Carl F. (1997): Church as structure and communitas: Victor Turner and. *Theological Studies*, 643.

Stietencron, Heinrich von, Assmann, Jan (1986): Theologen und Theologien in verschiedenen Kulturkreisen. Düsseldorf: Patmos.

Strecker, Christian (1999): *Die liminale Theologie des Paulus. Zugänge zur paulinischen Theologie aus kulturanthropologischer Perspektive*, *Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.

Sun, William H. (2000): Power and Problems of Performance across Ethnic Lines: An Alternative Approach to Nontraditional Casting. *TDR (1988–)* 44 (4):86–95.

Sundermeier, Theo (1999): *Was ist Religion? Religionswissenschaft im theologischen Kontext; ein Studienbuch* Gütersloh: Kaiser, Gütersloher Verl.-Haus

Swatos Jr., William H. Ed. (1994): *Politics and Religion in Central and Eastern Europe: traditions and transitions*. Westport, Connecticut, London: Praeger.

Swatos Jr., William H., Kivisto, Peter (1998): *Encyclopedia of religion and society*. Walnut Creek, Calif.: AltaMira Press.

Szajbély, Katalin (2004): A vallási jelképek viseléséről szóló törvény Franciaországban. *Jogelméleti Szemle* (4).

Szántó, János (1990): A vallásosság dimenziói egy szekularizált társadalomban. *Szociológia* (3-4):185–202.

Szántó, János (1990): Vallásosság és társadalmi rétegződés. In *Hívők, egyházak ma Magyarországon*, Szerk. Tomka, Miklós. Budapest: MTA Filozófiai Intézet 158–183.

Szántó, János (1998): Vallásos családok társadalmi – gazdasági helyzete Magyarországon. In *Vallásosság egy szekularizált társadalomban*, Szerk. Nagy, Péter Tibor. Budapest: Új Mandátum Könyvkiadó 58–97.

Taylor, Charles (1996): Drei Formen des Säkularismus. In *Das Europa der Religionen*, Hg. Kallscheuer, Otto. Frankfurt: Fischer 217–246.

Taylor, Charles (2007): *A secular age*. Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press.

Thomas, Michael C., Flippen, Charles C. (1972): American civil religion: An empirical study. *Social Forces* 51:218–225.

Tibi, Bassam (2007): *Die islamische Herausforderung: Religion und Politik im Europa des 21. Jahrhunderts*. [Darmstadt]: [Primus-Verl.]

Tižik, Miroslav (2007): Out off Civil Religion in Slovakia after 1993. In *Church and Religious Life in Post-Communist Societies*, Ed. Révay, E. et al. Budapest, Piliscsaba: Loisir.

Tocqueville, Alexis de (1987): *Über die Demokratie in Amerika*. Zürich: Manesse.

Tomka, Béla (2009): *Európa társadalomtörténete a 20. században*. Budapest: Osiris.

Tomka, Béla (2013): *A Social History of Twentieth Century Europe*: Routledge.

Tomka, Miklós (1979): A szekularizáció mérlege. *Valóság* (7):60–70.

Tomka, Miklós (1989): A szekularizációs hipotézis. *Szociológia* (2):109–125.

Tomka, Miklós (1990): A vallás változása Magyarországon. In *Hívők, egyházak ma Magyarországon*, Szerk. Tomka, Miklós. Budapest: MTA Filozófiai Intézet 262–318.

Tomka, Miklós (1994): *Egyház és vallásosság a mai Magyarországon*. Budapest: BME.

Tomka, Miklós (1996): A vallásszociológia új útjai. *Replika* 21-22:168.

Tomka, Miklós (2010): *Religiöser Wandel in Ungarn: Religion, Kirche und Sekten nach dem Kommunismus*. Ostfildern: Matthias-Grünewald.

Tomka, Miklós (2011): *Expanding religion: religious revival in post-communist Central and Eastern Europe*. Berlin: De Gruyter.

Tomka, Miklós (2011): *A vallás a modern világban : a szekularizáció értelmezése a szociológiában*. Budapest: Semmelweis Egyetem Mentálhigiéné Intézet.

Tomka, Miklós, Zulehner, Paul M. (2000): *Religion in dem gesellschaftlichen Kontext Ost(Mittel)Europas*. Hg. Miklós, Tomka, Paul M. Zulehner, Toš Niko, *Gott nach dem Kommunismus*. Ostfildern: Schwabenverlag.

Toolin, Cynthia (1983): American Civil Religion from 1789 to 1981: a content analysis of presidential inaugural addresses. *Review of Religious Research* 25:39–48.

Tóth, Tihamér (1935 [1914]): *A szekularizáció. Katolikus erkölcstan és gazdasági haladás*. Köt. IX, *Tóth Tihamér összegyűjtött munkái*. Budapest: Szent István-Társulat.

Töpfer, Jochen (2012): Theoretische Konzepte zur Transformation. In *Politische Eliten in Slowenien und Makedonien*: VS Verlag für Sozialwissenschaften 61–141.

Tuander, Ola (1997): *Geopolitics in post-wall Europe : Security, territory and identity*. Oslo: Prior.

Turner, Victor W. (1957): *Schism and continuity in an African society; a study of Ndembu village life*. Manchester, Eng.: Published on behalf of the Rhodes-Livingstone Institute, Northern Rhodesia.

Turner, Victor W. (1964): *Witchcraft and sorcery taxonomy versus dynamics*. London: Oxford Univ. Press.

Turner, Victor W. (1967): *The forest of symbols; aspects of Ndembu ritual*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.

Turner, Victor W. (1969): *The ritual process: structure and anti-structure, The Lewis Henry Morgan lectures, 1966*. Chicago: Aldine Pub. Co.

Turner, Victor W. (1974): *Dramas, fields, and metaphors; symbolic action in human society*. Ithaca [N.Y.]: Cornell University Press.

Turner, Victor W. (1975): *Revelation and divination in Ndembu ritual*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.

Turner, Victor W. (1979): *Process, performance, and pilgrimage: a study in comparative symbology, Ranchi anthropology series; 1*. New Delhi: Concept.

Turner, Victor W. (1982): *From ritual to theatre: the human seriousness of play*, *Performance studies series 1*. New York City: Performing Arts Journal Publications.
Turner, Victor W. (1982): Images of Anti-Temporality: An Essay in the Anthropology of Experience. *The Harvard Theological Review* 75 (2):243–265.
Turner, Victor W. (1983): Body, brain, and culture. *Zygon* 18 (3):221–245.
Turner, Victor W. (1995): *Vom Ritual zum Theater, der Ernst des menschlichen Spiels*. Bd. 12779, *[Fischer-Taschenbücher – Sozialwissenschaft]*. Frankfurt am Main: Fischer-Taschenbuch-Verl.
Turner, Victor W. (1997): Átmenetek, határok és szegénység: a communitas vallási szimbólumai. In *Mérdföldkövek a kulturális antropológiában*, Szerk. Bohannan, Paul, Mark Glazer. Budapest: Panem 675–711.
Turner, Victor W. (1997): Liminalitás és communitas. In *Politikai antropológia*, Szerk. Zentai, Violetta, Krisztina Farkas, László Nagy. Budapest: Osiris Láthatatlan Kollégium 51–72.
Turner, Victor W. (2000): *Das Ritual. Struktur und Antistruktur [Studienausgabe]*. Frankfurt, Main u.a.: Campus-Verl.
Turner, Victor W. (2002): *A rituális folyamat struktúra és antistruktúra a Rochesteri Egyetemen (Rochester, New York) 1966-ban tartott Lewis Henry Morgan-előadások, Osiris könyvtár Antropológia, néprajz*. Budapest: Osiris.
Turner, Victor W., Bruner, Edward M. (1986): *The Anthropology of experience*. Urbana: University of Illinois Press.
Turner, Victor W., Turner, Edith (1982): Performing Ethnography. *The Drama Review* 26 (2):33–50.
Turner, Victor W., Turner, Edith (1996): *Image and pilgrimage in Christian culture: anthropological perspectives*. Köt. New ser. 11, *Lectures on the history of religions*. New York: Columbia University Press.
Turner, Victor W., Turner, Edith L. B. (1985): *On the edge of the bush: anthropology as experience, The Anthropology of form and meaning*. Tucson, Ariz.: University of Arizona Press.
Turner, Victor W., Bruner, Edward M. (1986): *The Antropology of Experience*. Urbana: Univ. of Illivois Pr.
Van De Loo, Stephanie (2005): Instrumentalisiert gleich entschuldigt? Die These vom Missbrauch der Religion in Gewaltkontexten, untersucht am Beispiel Bosnien-Herzegowinas. *Südosteuropa. Zeitschrift für Politik und Gesellschaft* 53 (3):451–471.
Varga, Iván (1967): A szekularizáció útjai I. Az elvilágiasodott gondolkodás kezdetei a kapitalizmusban. *Világosság* (7-8):410–415.
Vrćan, Srđan (2002): Religion in the gales of post-communist transitional politics – ex-Yugoslavia in the nineties as a symptomatic case. *South-East Europe Review* (1):27–40.
Waardenburg, Jacques (1986): *Religionen und Religion*. Berlin; New York: Walter de Gruyter.
Wagner, Bettina (2010): Unterstützung der Europäischen Union in Mittel- und Osteuropa: Die Rolle nationalstaatlicher Einstellungen als Heuristiken. In *Information, Wahrnehmung, Emotion*, Ed. Faas, Thorsten, Kai Arzheimer, Sigrid Roßteutscher: VS Verlag für Sozialwissenschaften 215–237.
Wallace, Anthony F. C. (1966): *Religion, an anthropological view*. New York: Random House.
Wallace, Ruth A. (1977): Emile Durkheim and the Civil Religion Concept. *Review of Religious Research* 18 (3):287–290.
Wesseling, Klaus-Gunther (2006): Victor Turner. In *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*, Hg. Bautz, Traugott. Herzberg: Bautz 1501–1534.
Willaime, Jean-Paul (1986): Zivilreligion nach französischem Muster. In *Religion des Bürgers. Zivilreligion in Amerika und Europa*, Hg. Kleger, Heinz. München: Kaiser 147–174.
Willaime, Jean-Paul (2004): The cultural turn in the sociology of religion in France. *Sociology of Religion* (4).
Willaime, Jean-Paul (2004): *Europe et religions: les enjeux du XXIe siècle, Collection "Les dieux dans la cité"*. Paris: Fayard.
Wilson, Bryan R. (1966): *Religion in secular society: a sociological comment*. London: Watts.

Wilson, Bryan R. (1982): *Religion in sociological perspective*. Oxford: Oxford University Press.

Wimberley, Ronald C. (1976): Testing the Civil Religion Hypothesis. *Sociological Analysis* 37:341–352.

Wimberley, Ronald C. (1978): Dimensions of Commitment: Generalizing from Religion to Politics. *Journal for the Scientific Study of Religion* 17:225–240.

Wimberley, Ronald C. (1980): Civil Religion and the Choice for President: Nixon in '72. *Social Forces* 59 (1):44–61.

Wimberley, Ronald C., Christenson, James A. (1980): Civil Religion and Church and State. *Sociological Quarterly* 21 (1):35–40.

Wimberley, Ronald C., Clelland, Donald A., Hood, Thomas C., Lipsey, C. M. (1976): The Civil Religious Dimension: Is It There? *Social Forces* 54 (4):890–900.

Wohlrab-Sahr, Monika, Burchardt, Marian (2011): Vielfältige Säkularitäten. Vorschlag zu einer vergleichenden Analyse religios-säkularer Grenzziehungen. *Denkströme* 7:9–27.

Wood, Elizabeth A. (2002): The Trial of Lenin: Legitimating the Revolution through Political Theater, 1920–23. *Russian Review* 61 (2):235–248.

Wood, Elizabeth A. (2005): *Performing justice: agitation trials in early Soviet Russia*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.

Woodrum, Eric, Bell, Arnold (1989): Race, Politics, and Religion in Civil Religion Among Blacks. *Sociological Analysis* 49:353–367.

Woodrum, Eric, Bell, Arnold (1989): Race, Politics, and Religion in Civil Religion Among Blacks. *Sociological Analysis* 49:353–367.

Woolley, Donald (2008): *Perceptions of the presidency: civil religion and the American public's assessment of candidates and incumbents* Saarbrücken: VDM Verlag Dr. Müller

Wuthnow, Robert (1988): Divided We Fall: America's two civil religions. *The Christian Century* 115:395–399.

Yamane, David (2007): Introduction: Habits of the Heart at 20. *Sociology of Religion* 68 (2):179–189.

Zeitler, Benjamin (2011): *Verbandliche Interessenvertretung und Mitgestaltung in den mittel- und osteuropäischen Transformationsstaaten*. Wiesbaden: VS Verl. für Sozialwiss.

Zubrzycki, Geneviève (2006): *The crosses of Auschwitz: nationalism and religion in post-communist Poland*. Chicago: The University of Chicago Press.

Zulehner, Paul Michael (2011): *Verbuntung: Kirchen im weltanschaulichen Pluralismus: Religion im Leben der Menschen 1970–2010*. Ostfildern: Schwabenverlag.